أين يكتب المثقّف؟

ـ أنت صاحبي، وأنا حريص عليك.

ـ خير إن شاء الله!

ـ كلّ الخير، وحياتك، مُسْتَفَزّ؟

ـ المرّة الماضية، أنت صرعت رأسي بالواقعيّة والمرحليّة. والحمد لله أنّك بدأت تغيّر آراءك. خطوة جيّدة أنّك ضدّ غزّة/ أريحا.

ـ أنا اليوم لا أريد أنْ أبحث بالسّياسة. السّياسة شيء مقرف. سؤالي بصراحة هو التّالي: لماذا تعزل نفسك؟

ـ كيف يعني؟

ـ أنت تكتب في مجلاّت ـ لا تزعل منّي ـ ولكنّها مجلاّت الله سبحانه وتعالى لم يسمع بها. لا تفهمني خطأً. أنا أحترم أفكارك، وإن كنت لا أوافق على كثير منها. لكنْ أنت تكتب بمجلاّت لا تصل بمجموعها إلى أكثر من نسبة ضئيلة من المثقّفين النخبويّين، أو الذين يفكّرون أنّهم نخبويّون.

ـ وأين المشكلة؟

ـ يا أخي، أنت تدّعي أنّك إنسان ثوري وتغييري وذو علاقة بالنّاس. ولكنّك لا تكتب إلاّ في مجلاّت ناصريّة ويساريّة معزولة عن النّاس وممنوعة في ٩٠٪ من البلدان. أنت لا تريد أن تغيّر مَنْ هم في مثل أفكارك. مضبوط؟

ـ لا تسألْ. كَمِّلْ حديثك لأعرف آخرته.

ـ يا أخي، اكتبْ في الجرائد اليوميّة والمجلاّت الأسبوعيّة المشهورة.

ـ أوّلاً، أنا لا أعرف كيف أكتب كلّ يوم مقالة، من دون أن أُكرِّر نفسي. أنا لست نابغة لكي أخترع كلّ يوم أو كلّ أسبوع كلاماً جديداً. أنا أحسد المحرِّرين الذين يستطيعون أن يكتبوا في إسبوع واحد عن البوسنة واليمن وفلسطين والأصوليّة ودور المثقّف وقانون الإعدام ومادونا..

ـ أنت تسخر، أم أنت جادّ؟

ـ هيك وهيك. الله سبحانه وتعالى أنعم على بعض النّاس، مثل «فريدريك جايمسن» و«ڤالتر بنيامين» و«طه حسين» بقدرة خارقة على الرؤية الموسوعيّة للأشياء، وعلى ربطها بعضها ببعض. ولكنّه حرم الآخرين من هذه النعمة.

ـ طيّب، ولماذا يكتب هؤلاء المحرومون؟

ـ أوّلاً هم يطمحون إلى أن ينخرطوا في جميع مجالات الواقع والثقافة؛ فالمثقّف يزهق كثيراً إنْ حَصَرَ نفسه في مجال اختصاصه. وجزء من المثقّفين يحبّ الادّعاء، ثانياً. وبعد ذلك، لا تنسَ المكافأة الماديّة التي يأخذها الكتّاب عن كلّ مقالة يكتبونها في كلّ جريدة أو مجلّة.

ـ أين الغلط في هذا؟ الكتّاب هم أيضاً يحقّ لهم أن يعيشوا. أنتَ الله أنعم عليك بالمصاري، ولكن من حقّ الكتّاب الآخرين أن يعيشوا، ويعيشوا بكرامة أيضاً.

ـ أنت الآن تخرج عن الموضوع، وتستفزّني من جديد. على كلّ حال، أنا لا مانع لديّ من أن يعيشوا، شرط أن يعيشوا ـ كما قلتَ أنتَ ـ بكرامة. والمجلّات والجرائد النفطيّة أغرقت الكتّاب بالمصاري، فيعطون هذا ٥٠٠ دولار وذلك ألف دولار، وعلى مراجعة سخيفة لكِتاب (جيّد أو سخيف) ١٠٠ ـ ٣٠٠ دولار.

ـ أنت تهرب من المشكلة.

ـ لا. ولكنْ معك حقّ، ليست هذه هي المشكلة الحقيقيّة. المشكلة الحقيقيّة هي التي بدأنا بالكلام عنها. المجلّات والجرائد اليوم، بغالبيّتها السّاحقة، تابعة للأنظمة العربيّة. وأنا...

ـ ليكن الربّ معك!

ـ والله، لو تمكّنت الأنظمة من شراء الربّ نفسه ما قَصّرَتْ! النّتيجة أنّ علينا أن نرجع لذلك النموذج المثالي بعض الشيء للمثقّف الوطني والثقافة الوطنيّة... نموذج رئيف خوري مثلاً. أين يكتب المثقّف. هذا هو السؤال الثقافي الأبرز اليوم. قُلْ لي أين تكتب أقُلْ لك مَنْ أنت.

ـ اسمح لي أن أقول لك إنّ هذه نظريّة خرائيّة بعض الشيء، مع احترامي الكامل لك.

ـ شكراً!

ـ هل تعرف لماذا؟ لأنّك تسقط، وربّما تُخَوِّن، عشرات المثقّفين الذين يكتبون في الصحف والمجلّات التي تسمّيها نفطيّة ورجعيّة و... ولكنّهم يكتبون بهدفٍ واضح، هو اختراق هذه المنابر الواسعة الانتشار لطرح آراء مخالفة للمؤسّسة العربيّة الحاكمة وللمنظومة الفكريّة السّائدة.

ـ كلام جميل. وأنت صرت تتكلّم مثل المثقّفين تماماً. وصلنا الآن لنقطة حسّاسة. وأنت لك وجهة

نظر تبنّاها عدد كبير من الكتّاب الذين يكتبون في جرائد النّفط، ممّن لا أشكّ بوطنيّتهم ولا برغبتهم في التّغيير، كعزمي بشارة وحليم بركات وإدوارد سعيد. ولكنّ بعض هؤلاء الكتّاب أنفسهم يعترفون بأنّ لعبتهم خطرة لأنّها قد تُعطي شرعيّة لـ «الديموقراطيّة النفطيّة» كما أسماها واحد منهم في ندوةٍ عقدها في جامعة نيويورك مؤخّراً.

ـ أنا معك، ولكنّهم يقولون ما يريدون بغضّ النّظر عن أين يكتبون!

ـ أنت أهبل. عفواً، أعتذر، ما كان قصدي إهانتك. ولكنْ أنت تعرف أنّ هذه المجلّات والجرائد تحذف كلّ ما فيه هجوم على الأنظمة التي تدعمها وتموّلها. ثمّ أنت تنسى الرقابة الذاتيّة التي يمارسها المؤلّف على نفسه حين يكتب في جريدة يعرف أنّها موالية لهذا النظام أو ذاك، ويعرف أنّها قد لا تدعوه إلى الكتابة فيها مجدّداً فتحرمه أيضاً من مردود مالي يعتمد عليه أسبوعيّاً أو شهريّاً أو حتّى يوميّاً.

ـ وهذا ينطبق على جرائد كلّ الأنظمة ومجلّاتها.

ـ طبعاً. وحتّى لو كان هناك نظام أفضل من نظام على المستوى القومي، فإنّ كيفيّة تعامل وسائل إعلام الأنظمة مع المثقّفين تتلخّص في تدجينهم أو احتوائهم.

ـ وأعتقد أنّ الهامش المخصّص للرأي الآخر، أو لما يُسمّى بـ «الرأي الآخر» في جريدة أو مجلّة تابعة أساساً لهذا النظام أو ذاك، سيغرق في بحر الرأي الأساسي الذي يطبع هذه الجريدة أو المجلّة.

ـ غريب أنت. كلّ مرّة أُناقشك تنتهي بالمزايدة عليّ!

ـ غير مهمّ. أنت لم تجبني على سؤال آخر. ماذا تنوي أن تفعل؟

ـ أَتَقَنْفَذ!

ـ شو؟

ـ سأتصرّف مثل القنفذ. أحمي نفسي قدر الإمكان من التلوُّث، وأحمي أفكاري قدر المستطاع من المساومة. أعزل نفسي عن وسائل إعلام الأنظمة، ولا أكتب إلّا في الدوريّات التي أتّفق معها؛ وبعضها يدفع مبالغ زهيدة بالمقارنة مع دوريّات الأنظمة، ولكنّها تريح ضميري أيضاً؛ وهذا مكسب روحي.

ـ اسمح لي أن أقول إنّ ما تفعله ليس قنفذة، بل حَمْرَنة. أنت تغلق مجالات كثيرة من الممكن أن تفيد منها وتفيد غيرك، وتترك السّاحة لمثقّفي الأنظمة وحدهم.

ـ أوّلاً أنا قلت إنّي لا أُخوّن المثقّفين الوطنيّين الذين يتكتكون على دوريّات الأنظمة، وإنْ كنت أعتقد أنّهم سيفشلون أو هم يتغابون أو يضحكون علينا. وثانياً أنا أعتقد أنّ المثقّفين الوطنيّين والتقدميّين لو جمّعوا أنفسهم في المنابر الوطنيّة والتقدميّة لكانوا أقدر على اختراق الواقع الثقافي من منابر الأنظمة، أو لكانت خَلَتْ معظم هذه المنابر من الثقافة أساساً!

ـ وإلى متى ستبقى قنفذاً؟

ـ هذا هو السُّؤال الكبير. الوضع الثقافي، ووضع الحرّيّات العامّة إلى تَراجُع... ومن الممكن بعد استشراء ظاهرة الثقافة التليفزيونيّة الاستهلاكيّة السّريعة أنْ يتحوّل كلّ إنسان جدّي إلى حمار أو قنفذ.

ـ دَيْنَصور منقرض. ستكون من الدينصورات المنقرضة، وسأنادي ابن أختي الصّغير ليتفرّج عليك!

نداء القَصَب

أحمد دحبور

يَهْرَمُ السَّبْتُ ولا يأتي الأحدْ
يهربُ البيتُ إلى شرفته من ساكنيهْ
وتدقُّ السّاعةُ الحمقاءُ مسمارَ سُعَالٍ:
تسأل السّاعةُ عمَّن يستعير الوقتَ أو مَن يحتويهْ
فيحلّي السُّكَّرُ الشّايَ،
وتنحلُّ الثّواني في الأبدْ
هكذا لا يُشرَب السّاخنُ بل ما جالَ في ظاهرِهِ
ويعوم الضّوء، والضّوضاء،
والزّخرف، والنّسيان، والظلُّ.. إلى آخرِهِ
يتساوى خنجرٌ تحت يد الرّؤيةِ،
بالكرسيِّ أخفاه العمى،
بالحرف مهتزّاً على جفن الرمدْ
هكذا ينفتح الباب على آخرِهِ
.. ثمّ لا يأتي أحدْ

كلُّ ما تأتي به الرّيحُ أتى من قبلُ،
والطّفل الّذي أغفى ليُعْفى من نداءات الأبِ الكهلِ،
هو الكهلُ الّذي شبَّ صباحاً،
فأشاحتْ، بعد حينٍ، عنه لولا شهوةٌ تزعم تأليفَ الولَدْ
واستقرَّ المشهدُ الموصدُ:
في منفضة التّبغ رماد باردٌ تحت الدّخانْ
يشغلُ الوجهَ فمٌ لا اثنانِ،
لكنْ ليس من يسألُ: فيم اشتعلَتْ، في لحظةٍ،
سيجارتانْ؟

هُوَذا الموت وما مَنْ يتّقيهْ
هيَ ذي الصّحراءُ،
من طاولة السُّفْرةِ حتّى الهاتفِ المشغول بالخطِّ الغلَطْ
هُوَذا الصّمتُ الّذي يُفْضي إلى صمتٍ يليهْ
إنّه النّومُ فقطْ
وهباء مُتْقَنٌ،

←

سيّانِ أن يقطنَهُ الجنّيُّ أو تشتقَّهُ الذَّرَةُ،
فالأمر اختلطْ!

إنّه الظّلّ وما من طائرٍ أو عابرٍ،
ما من جَناحٍ،
بل جدارٌ مالسٌ يشبهُهُ رأيُ الجبانْ
وعلى غير بعيدٍ تصقل المرآةُ ما فيها،
لعلَّ البيتَ أصلاً فكرةُ المرآةِ،
والفكرة بنتُ اللاّمكانْ

زهرةُ النّارنج، في الصّورة، ما فاحتْ لها رائحةٌ،
لم يُغرِها ضوءٌ لتفترَّ،
ولم يجرِ عليها عطَنٌ رغم الزّمانْ
كيف لا يحدث شيءٌ؟ أيُّ شيءٍ!!
ليس في النّشرة ما يُغْضِب أو يُضْحِكُ،
ما في لعبة الأحرف ما يُشْغِلُ أو يُرْبِكُ،
ما من قطّة في سبع أرواحٍ،
ولكن بعض روحٍ سكنتْ سَبْعَ قِططْ
كيف لا يحدث شيءٌ؟ أيُّ شيءٍ!!

يهرب البيتُ إلى شرفته من ساكنيهْ
تُمسك الصّحراءُ بالشارع من ساريتيْ نورٍ
إلى تيهٍ وتيهْ
وتشقُّ الثّوبَ أمٌّ:
ـ ولدي الغالي من العالي سقَطْ
هكذا زلزلزلت البئرَ حصاةْ
واستضاءت، بالحصاة، الكلماتْ
كلمات ما لها ما تدّعيهْ
ليس إلاّ جَرَسٌ رنَّ على الموت لإثبات الحياةْ

ضاق بالأرض، فانسحَبْ
وهو مازال بيننا
عالياً عالياً ذَهَبْ
إنّما رأسُهُ هنا

هو عودٌ من القصَبْ
كلّما اصّاعدَ انحنى

وكلّما عثرتُ بالنهارْ
تعرّقَ الجدارْ

أكلُّ هذا نَفَسي؟
أم قطرة تجمَّعتْ في السّقفِ،
وانصبَّتْ على صفيحةٍ منسيَّةٍ،
تنقُّ في رأسي فتغدو جَرَسي؟
تضخّمي يا قطرةَ الشّيطانِ،
كوني كرةً وهشّمي الزّجاجَ،
صيري امرأةً وسَمِّمي المزاجَ،
عودي هَوْلةً وافترسي
لديكِ أسبابي لتُغْرِقيني
لديَّ أسبابُكِ لاستثارة الجنينِ
ـ اخرجْ إلى الدّنيا،
ـ لماذا؟
ـ لأكونَ مرّةً سِوايْ
لأُخرِجَ الحيَّ من الحيِّ وسهمَ الشكِّ من دائرة اليقينِ
لتُعْتِقَ الأنهارَ ضفتايْ
لأنّني تهرَّأتْ بذيلِ مَن تجرُّني يدايْ
لأنّني سجيني
اخرجْ لتستبدلني بما تشاءُ من أبٍ مجرِّب محترسِ
اخرجْ، وقلْ: «أفٍّ»،
وإن تنظرْ إلى يديَّ فانهرْ فَرسي
ما فيك مني غير ما تجهل عني،

فانتزِعْني تدْرِ أنّي دارةُ الحنينِ
اخرجْ إلى الدّنيا . .
ـ خرجتُ . . ،
قطرةً فقطرةً تجمّعَ الطّوفانُ،
طافتْ، في المدى، عينايْ
نظرتُ خلفي فاكتشفتُ ما أمامي،
عورة الظّلامِ،
واستراحة الحكّامِ في تاريخيَ المنتكسِ
لأنّني سجيني
قتلتُني،
ـ أهو انتحارٌ أم خروجُ مارقٍ من وجههِ المُلْتبسِ؟
هل صفحةٌ بيضاءُ هذا الأفْقُ أم كنايةٌ؟
هل تحْدس الأيّام بي أم سَفَري حكايةٌ؟
أين أنا؟ ومَنْ؟
هل ارتعاشةُ النّخيلِ نزوةُ الرّمال أم تواترُ الزّمَنْ؟
ـ وهذه الدّنيا الّتي ضيّقتَ
حتّى خلتَها جاريةً لديكَ،
مَن وَسّعَها حَوْلي فجاهدْتُ
وأبعدتُ
إلى أن عدتُ لستُ أدري؟
إن كان لي سِرٌّ فلستَ سِرِّي
ما فيَّ منكَ غير ما أعرف عنكَ في العلَنْ
لا شيءَ غير وحشةِ المكانِ،
لا مرآةَ،
والعينان تسقطان في المكان لا الوطنْ

وهكذا أدخلُ في حنجرتي وراء صوتيَ اليابس المحتبسِ
وصخرتي في صرختي مكتومة،
فهل سيكفي جَرَسي؟
يرنُّ أو يئنُّ في تداعيات قطرةٍ،

وكلّما عثرتُ بالنهارْ
تعرّقَ الجدارْ
أكلُّ هذا نَفَسي؟
أكلُّ هذا نَفَسي؟
الموج يرجو ويشهقْ
وأنتِ فيه رهينهْ
والماء يصعد أعمقْ
فهل خرقتِ السفينهْ؟
أم أنّه البحر يغرقْ
وأنتِ تنتشلينَهْ

والمدينهْ
مفرداتٌ لا لغهْ
طلع الشِّعر عليها قُزَحاً،
فاصطيدت الألوان واستولتْ عليها المصبغهْ
لم تبادلْكِ سلاماً بسلامْ
كلّ باب مغلقٌ،
كلّ يد مقبوضةٌ،
كلُّكِ فيها نقطةٌ تسأل عن حرفٍ لأيتام الكلامْ
خلفها بحرٌ وفي جبهتها الصّحراءُ،
ماذا تحسبين الوقت، يعطيكِ،
ولم تنشقَّ أرض ع ن يدٍ،
أو ضحكة عن ياسمينهْ؟
ـ أضربُ الرّمل الّذي تُنضجه الصّحراءُ،
بالرّمل المندّى بهياج البحرِ . .
ـ هل تدرين كم في الرّمل أعمارٌ،
وكم لا شيءَ في الرّملِ،
وكم تنفرط الشّهوة والرّغوة في موج الظّلامْ؟
ـ أنت من أنتَ؟
أنا الحلم الّذي لا تحلمينهْ

←

الأقاصي رئتي،
لكنما رجلاي في الرّمل،
وروحي في السّفينهْ
وأنا النّافذ صوتي من تلافيف المدى كلّ نفاذِ:
إنّ صقراً والغاً في كبدي،
ليس عذابي.. بل ملاذي
إنّ لي ناراً سوى البئر الّتي بارت فصارت عورة الصّحراءِ،
ليَ أنّي أرى عينيَّ تغلي فيهما الرّؤيا،
ترين القصر في أبّهة الأنباءِ،
فيما تريان القاصرَ المترفَ في القصر المحاذي
وإذا ما اندلقتْ صفحة دهنٍ وضغينَهْ
لمّها السّبتُ فصارتْ ذكراً للسبتِ،
ممّا ملكتْ أيمانه أنتِ،
وممّا سجّلتْ أطيانه هذي المدينهْ

يهرم السّبت ولا يأتي الأحدْ
وقته من طرَبٍ أو رُطَبٍ،
والعقربان الذّهبيّان زمان معتمَدْ
داخلٌ في العصر حتّى إنَّه محتقنٌ بالكهرباءْ!!
صرَّة البئر على الخصر، ويبني خيمة في القصرِ،
يبكي لحنين القوس في ذيلِ حصانٍ،
فيسلّيه ثريدٌ من أغانٍ بخرافٍ ذُبحتْ شَرْعاً وويسكي بالنساءْ

وأنا الحلْمُ الّذي لا تحلمينَهْ
يفتحُ المشهد لي أسراره بين دخانٍ ورذاذِ:
إنّ أفْقاً غير هذا.. فيه شمسٌ غير هذي
ولنا التّفاحُ،
لكنْ ورقُ التّين الّذي يسترنا لن نقْبلَهْ
ولنا أنّا سيأتي طفلنا، في فمه ملعقةٌ من أسئلهْ
- كيف، والرّمل جوابٌ مُقْفَلٌ، ترتجلُ المفتاحَ؟..
- باح الدّمع لي،
عندي رماد قادرٌ أن أُشْعِلَهْ
غير أنّي في الصّحاري
بدمٍ تُطْفَأُ ناري
لا بماءٍ..
الينابيع شحيحَهْ
ونقاط الماء والأحرف تبلى في براري لغة الجهل الفصيحهْ

- ثمّ ماذا؟
- ليس عندي رُقْيَةٌ، عندي فضيحهْ
فاسحبيني من وقاري
ولنعرِّ النّهرَ من أسرارهِ،
حتّى يبوح القصب المحنيُّ للريح بأسرار النّهارِ:
إنّ للروبوت، في القصر، مفاتيحَ من اللّذةِ،
يوماً خارج الأسبوعِ،
شهراً جيء خصّيصاً به من خارج العامِ،
وحرّاساً من الجنِّ أو الذرّةِ..
لا فرْقَ،
وسوقاً من جَوارٍ
ولهذا تئنُّ ريحُ الصّحاري
ويرى الطّفلُ أمَّهُ في الذّبيحهْ
ولهذا، بنات نَعْشٍ قطاري
وورائي الظّلام يملي نصيحهْ
غير أنّي دمي يشقُّ نهاري
بنقاطٍ على الحروف الصحيحهْ

تونس السّبت ٦/٣/١٩٩٣

القصيدةُ ناشفةٌ
لا قناديل فيها ولا أسئلة

عز الدين المناصرة

الوحوشُ تغَازلني في بهاء السّطوحْ
الرَّذاذُ الشّفيفُ يُعاتبني في مَسارب غابتك الموحشهْ
النّشيدُ القديم الّذي كنتُ دَنْدَنْتُهُ في الصّباح
عندما مرّت الفتنةُ الطّافحهْ
لم أجد أثراً لملامحه قرب باب الحديدْ
الطّيور الّتي اِلتقطتْ في الهجير بذورَ الأقاحْ
غَرَّبتْ باتجاه الجنوب الّذي كان يوماً ـ شمال الجنوبْ
ما الّذي سوف أَمنح للوردة الجائعهْ؟!!
ما الّذي سوف أُعطي لطفلة هذا الشّهيدْ؟!!
ناشفٌ غضبي
جارحٌ عَتَبي ناحلٌ قَصبَي
مازجٌ خَبَبي: فاعلنْ فَعِلُنْ.. وَفعولنْ سأحشرُها
في المحيط الّذي طوّقَ الدّائرهْ
ثمَّ لو شئتُ أن أَتبعَ الخيطَ والخطَّ في رحلةِ القافلهْ
لوجدتُ الخليل يعضّ نواجذَهُ ندماً. أيّها الشّعراءْ
تعالوا معاً نكسر الدّائرهْ
تعالوا نحطّمها شقْفةً، شقْفةً ثمّ نرمي بها
في حقول العنبْ
القصيدةُ رقصٌ على صهْوة الخيل في اللّيل قرب جرار
النّبيذْ
القصيدةُ بوْحٌ أنيقٌ لرُمّانها النّاضج الوجنتينْ
القصيدة وحشيةُ القطّة الغامضة تتعربشُ في ذيل فستانها
وتخرمشُ سور المناديل في مَرْمَرِ السّاعدينْ
القصيدةُ شيءٌ يقولُ ولكنّه لا يُقالْ
القصيدةُ أرملةٌ فارقتْ بَعْلها في ذُرى بهجة الاحتفالْ
القصيدةُ هذا الفراق الّذي في دموع المطار
أو لقاءُ صديق عتيقْ
فجأةً في مقاهي القِطارْ
القصيدة تفّاحتان تنامان في خجلٍ في ثنايا القميصْ
القصيدةُ «قُدسٌ» تراها العيون من الغور مثل العروسْ
نشتهي أن نبوس القباب ولكنّها لا تبوسْ
القصيدةُ زعلانةٌ مثل أسوارها النّاطرهْ
القصيدة مفترقٌ ومُفارقَةٌ ساحرهْ
تشعلُ الحربَ في الدّائرهْ

* * *

الشّرايين ناشفةٌ ثمَّ محبرتي ناشفهْ
الحَمام المُحجَّبُ يكرعُ كأس نبيذٍ على
شرفة الفندق الشّبقيّ على حافة الغورِ

قرب نخيل المساءْ
الحمام المحجّبُ يخلع شال الحريرْ
الحمام المحجّبُ يسبح في زمهرير الشتاءْ
الحمام المحجّبُ يلتقط القشّ ثمّ يطير
إلى خشب الجُلْجُلَهْ
يا «ابن مُقْبل» هَيِّئْ لهذا الرّخامْ
كي يثرثر بعضَ الكلامْ
مرّةً قمتُ أمسكتُ سلسالها
وَلْوَلَتْ ثمّ صاحتْ: وَلَهْ!!!
تعال معي خلف بلّوطةٍ في الخلاءْ
قلتُ إنّي أخاف إذا شافني سيّدُ القافلهْ
القصيدةُ غامقةٌ في العيونْ
القصيدةُ ساكنةٌ كالرسوم العتيقة في «مأدبا»
القصيدةُ مُشمسَةٌ مثل فاكهة الغيم،
هذي أريحا الّتي أصبحتْ نجمةَ الأرجوَانْ
لا مكان لها في المكانْ
وأنا نبعةٌ نشفتْ فوق كوْم قصائدكِ الذّابلهْ
هل أحطّمُ هذي المداليل، هذي الدّوالْ
غارقاً في مُشَعْشَعَة الكرم، أشرب صمتَ الظّلالْ؟!!
أم أُداري زماني وأُخفي السّؤالْ؟
العلامات ليست كهوفاً لراعية شوَّبَتْ
من هجير الأناشيد، قالت: أراكْ
ثمّ مَلّستُ فوق ضفائرها السّود
فارتعشتْ قُبَّرَهْ
القصيدةُ مارقةٌ بكشاكشها وخلاخيلها، فتنةُ البَلْبَلَهْ
صاحت امرأة الملح: احذرْ ولَهْ!!!
القصيدةُ ناشفةٌ مثلَ قشِّ الحقولْ
البلاغةُ ساكنةٌ في غِلالكَ يا بحرُ، والملح في بَحّةِ النّائحهْ
القصيدةُ ناشفةٌ لا قناديل فيها ولا أسئلهْ

القصيدةُ جارحةً كانت البارحهْ
القصيدةُ صارتْ بلا كهرباءْ
ما الّذي يُشعل الشّعراء سوى سَفَر في المحيطات
في قاع قاع الزّمانْ؟
ما الّذي يقتل الشّعراءَ سوى حاجزٍ من أقاويل أجدادنا الرّاسخهْ؟
ما الّذي يُقْرفُ الشّعراء سوى خطبةٍ وَسِخَهْ؟
ما الّذي يُلهب الشّعراء إذا مرّت الفتنةُ النّاعسهْ
فوق هودجها تحرق الأرخبيلْ
سوى أنّها تفتح المعركهْ؟
ما الّذي يزعج الشّعراء سوى أنّهم لم يذوقوا نبيذ الخليلْ
ولم يرضعوا الماءَ والعشبَ والنّافذهْ؟
القصيدةُ ناشفةٌ أيّها المهرجان!!!

* * *

لم أعُدْ قادراً أنْ أُلامسَ هذا السّراب الجميلْ
لم أعُدْ قادراً أن أُجاملَ هذا القرنفل في التلّة العاليهْ
لم أعدْ قادراً أن أُسامح عوسجةً مزّقتْ خطأً صُرّتي
في حنايا الطّريقْ
المدينةُ لا صَبْر فيها سوى الشّوك والنَّرْفَزَهْ
الحداثةُ فيها رخامُ القبورْ
ضَجيجٌ يقولُ ولكنَّهُ قَزْقَزَهْ
لم أعدْ قادراً أن أحوّل نهر الخديعة عن زحفه في الرّمالْ
لم أعد قادراً أن أرى عشبةً في الرّبيعْ
شجر الصّيف بين نعاج الغيوم همومْ
لم يَعُدْ يندف الثّلج يا كستناء الشتاءْ
تلك روحي.. بقايا رسومْ
لم أعُدْ قادراً أن أقولْ:
نجمةٌ في سماء المحيط تُنقّطني بالرّمادْ

نَيْزَكٌ يتشظّى على مُدُنٍ باليهْ
الهَويَّةُ مشروخةٌ في ثنايا السّؤالْ.
لم أعُدْ قادراً أن أكيّف روحي
على خشب الطّاولهْ
نِشارةُ روحي تسيلُ على الماء في منحنى غَسَقٍ
كالح مثل حبر عتيقْ
تلكَ روحي الّتي خرجتْ عن مسار الخيول إلى الهاويهْ
خوخةٌ من وَجَعْ
كرمةٌ قرب دير وحيدٍ على المرتفَعْ.
الّذين رأوا في السّباق الأخير
لم يروا أنّني شفتُ قبل ولادتهم ـ رعشَةَ الفاجعهْ
كنت طيراً وحيداً يرفرف فوق القطيعْ
هل أعاتبهمْ واحداً واحداً؟ . أيّها الشّهداءْ
لم يعد في دمي كهرباءْ
كنتُ قسّمتُ روحي.. كتفّاحة ذابلهْ
غرفةً، غرفةً، ثمّ وزّعتُ ضوئي
غمرتُ السّطوحْ
وِفْقَ خارطةٍ أكل العِثُّ أطرافَها الباردهْ
حيث دقّقتُ في غضب البحر، كيف رآهُ النُحاهْ
قبل تحنيطهِ بالبهارْ
لا أنا قادرٌ أن أُعيد إليه البهاءَ القديمْ
لا أنا قادرٌ أن أبوحْ
أنفخَ الرّوحَ في صدرهِ المضطربْ
قمتُ طرَّزتُهُ بوحوش المحيطْ
ثمَّ نقّطتُهُ بالرصاصيّ حين أبى أن أُنَقّطَهُ
زرقةً، ثمّ أوصلتُ بالخيط منحنيات الخطوطْ.
أيّها الشّعراءْ!
كلُّ توقيعةٍ كنتُ فجرّتُها لم تصلْ
لم يكن ميّتاً بحرُ كنعان قبل هطول غيومِ الطّحينْ
أريحا تشاطره التّمر واللّوز والموز في شرفات الرّحيلْ
وأنا غارقٌ في دمي أرقبُ الزّخرفهْ
فوق حيطانهمْ في سماء النّخيلْ
لئلاّ تميلَ، لئلاّ تميل، لئلاّ تميلْ،
آخر السّطر أرشقهم نَقْفَةً حارقهْ
أُسوّي السّطور لكي تستقيمْ

* * *

[طلقةٌ، طلقتانْ
للعريس الّذي سوف يبصم عقدَ الزّواجْ
طلقةٌ، طلقتانْ
للبعير الّذي في الفراشْ
طلقةٌ، طلقتانْ
للرداءة تحتلّ هذا البياض الخَداجْ].
أيّها الأبيض الدّمويُّ انفجرْ
أيّها الأخضر الرّعويّ انفجرْ
أيّها الأزرق النّائم في حقل هذا النُّعاسْ
دُلَّني بالعلامات في ليلة البرتقالْ
على حُزَم الضّوء في المنْعَرَجْ
علّني أتبخّرُ كالبحر، حيث السّكونْ
أو
أَعِدْني إلى الأبيض الدّمويّ لكي أنفجرْ
أعدني إلى الأبيض الدّمويّ لكي أنفجرْ
أعدني
إلى
الأبيض الدّمويّ
لكي أنفجرْ
طالت المسألهْ!
طالت المسألهْ!!
القصيدةُ ناشفةٌ لا قناديل فيها ولا أسئلهْ!!!

عمّان / الأردن

في الظل والشمس

محمود الورداني

بدا له أنّ وقتاً طويلاً قد مضى، وهو جالس على مقعده في حجرة الاستراحة، ينتظر أن تسمح له السّكرتيرة السّمينة بالدّخول إلى الحجرة المجاورة، والمثول أمام الرّجل الذي سيوافق على التحاقه بالعمل في المؤسّسة.

كان بوسعه أن يلمح اللافتة الزّجاجية الضّخمة المعلّقة على البناية المواجهة، وقد التزم مقعده يلملم الحروف السّوداء الماثلة: «الشّركة العالمية للتجارة». وحين حدّق في شبح امرأة تطلّ من الشّرفة قدّامه، اصطدمت عيناه بلافتة برتقالية تتوسّط الواجهة، مكتوبة بحروف لاتينية بلون البرتقال. كانت كلمة «إيليت» بحروف كبيرة، وثمّة كلمات أخرى بحروف أصغر لم يستطع أن يميّزها، أسفل شبح المرأة المطلّة.

تنهّد قائلاً: سوف يحلّ اللّيل سريعا ويشتدّ البرد. إنّهم حتّى لم يقدّموا لي شاياً على الرّغم من أنّني جئت منذ... متى جئت؟

هل كان الفجر قد لاح وهو يعبر شارعه المطلّ على المقابر، مستقبلاً المدينة النّائمة، وعن يساره تربض القلعة العتيقة وكأنّها معلّقة في أعلى الجبل؟

وصل إلى مدخل البناية، وتأكّد من الرّقم المدوّن على الحائط بالعربية والانجليزية، استقلّ المصعد.

ناول السّكرتيرة التي هاله حجمها الضّخم، وابتسامتها وهي تخلع نظّارتها البيضاء وتغمز له بعينيها السّوداوين، ناولها بطاقة التّوصية، فلامستْ يده، واقتربت منه حتّى أحسّ برائحة فمها القابضة، فيما كانت تهمس له:

«اتفضل استريح.. هناك..».

وأشارت له بيدها الخالية، بينما قبضت على يده وبطاقة التّوصية معاً باليد الثّانية. واحتار هو أمام عينيها اللّتين كانتا تنطقان بغواية مفضوحة. غير أنّها كانت سمينة إلى حدّ بدا معه بالغ الضآلة قدّام جرمها المنحني. تركها تقترب منه حتّى التصقت به. وتسارعت أنفاسها وهي تضغط على جسمه لاهثة، وبات عليه أن يتهيّأ لخطر الإلقاء به على الأرض. عندئذ، خففتْ هي من ضغطها، فتنفّس الصّعداء، وكاد يركض دالفاً إلى حيث أشارت.

كان ثمّة مكتبان متواجهان ومقاعد جلديّة عديدة متناثرة أمام النّافذة الزّجاجية المغلقة. وعاد يتذكّر أنّ المرأة تركته منذ حلّ في الصّباح، وها هو يطفئ آخر سيجارة في علبته.

كان قد صمد طوال النّهار. سمع أصوات رجال يزعقون ويسبّون السّكرتيرة بشتائم قبيحة، وهي تردّ عليهم بسباب أقذع، بل إنّها شخرت لهم، ثم سمع أصوات ارتطامات مفاجئة راحت تجعله ينتفض واقفاً، حتّى تعود عليها. وتتالت أصوات أطفال ونسوة وطرقات على الباب الخارجي، لكنّه صمد ولم يغادر مقعده، منتظراً أن توافق السّكرتيرة في نهاية الأمر على لقائه الرّجل في الدّاخل. وباغته صوت مبحوح آسر لامرأة تناديه باسمه الثلاثيّ مرتين متتاليتين، وتكاد تتألّم وهي تنطق باسمه واسم أبيه، وقبل أن تصل إلى اسم جدّه تشهق وكأنّها موشكة على البكاء من فرط غلمتها.. لكنّه لم يتحرّك. ثم سمع صوت طفلة أخرى تناديه باسمه الأوّل، وأطفال ورجال ونساء ينادونه باسمه المجرّد.. غير أنّه صمد.

كان مستعدّاً لخوض كلّ المعارك شريطة أن يقابل الرّجل في نهاية الأمر، ويلحقه بعمل يحرّره من البقاء لأيام في بيته المطلّ على مقابر المدينة، حيث الضّجر ورائحة الموتى يخيّمان في الظلّ والشّمس.

ثم مرّ وقت طويل راح يرقبه جالساً في حجرة الاستراحة حيث أشارت له السّكرتيرة منذ زمن بدا له طويلاً، فقد انقطع صوتها وانقطعت كلّ الأصوات واستحوذ عليه صوت الصّمت.

للحظة خيّل له أنّ باستطاعته الاندفاع إلى الخارج، وإعطاء ظهره للسكرتيرة، ثمّ ينقضّ على أكرة الباب جسوراً لا يهاب الأخطار، مقدّماً نفسه إلى المدير أو الرّئيس أو أرفع شخصية في المؤسسة، واثقاً للمرّة الأولى من الشّهادات والخبرات التي حصل عليها على مدى عمره الّذي ولّى.

وفاجأه حلول الليل، وشاهد ارتعاشات أضواء النيون البيضاء النّاعمة، والحمراء أيضاً، وهي تحاول ضبط تتابعها لتشكّل «إيليت».

وومضت الأضواء الصّافية المحيطة بلافتة الشّركة العالمية للتجارة.

تملكته رغبته الحارقة في التدخين، وقام من مقعده، لكنّه سرعان ما عاد للجلوس ومدّد ساقيه أمامه، وتذكّر أنّ الانفجارات في أنحاء المدينة قد تزايدت في الآونة الأخيرة. كان يكاد يحصيها وهو مستلق في فراشه أسفل النّافذة المطلّة على غابة المآذن قبل أن يغادره إلى لقائه المرتقب.. وعلى الرّغم من كلّ ذلك، فها هو صاعد لم يستمع لمن حاولت إغواءه.

واضطرّ للاستسلام لجلسته. كان يبغي النّهوض والانطلاق للمثول بين يدي المدير، وراح يقلّب الأمر على وجوهه: هل يقتحم الحجرة المغلقة دون استئذان؟ وإذا كانت السّكرتيرة تقعي على مكتبها فهل تمنعه؟ إنّ باستطاعتها أن تكبّله بمجرّد النّظر، فهل يحرص على تجنّب عينيها سواء كانت ترتدي نظّارتها أو كانت قد خلعتها بتلك الحركة التي تتصوّر أنّها بالغة الرّشاقة؟

قال لنفسه أخيراً: على أيّ حال، لقد صمدتُ حتى الآن، ولم أغادر موقعي، ولم يغلبني النّوم والرّغبة في التّدخين والخوف والجنون.

القاهرة

حكايات قصيرة جدّاً

ثائر زكي الزعزوع

١ ـ حكاية رجل

سار الرّجل على الرّصيف، بمحاذاة النّهر، بين الجموع الكثيرة وقت الظّهيرة، أواخر شهر نيسان الفائت، وكان جائعاً... لأنّه مفلس... لأنّه يفكّر...

٢ ـ يسقط

وقف الرّجل في المقهى وصرخ: يسقط. ردّد الجميع: يسقط. في اليوم الثّاني، وقف الرّجل نفسه وصرخ: يسقط. ردّد الجميع: يسقط. في اليوم الثّالث، سقط الصّرصور الّذي كان معلّقاً بشبكة عنكبوت على السّقف.

٣ ـ الحالم

بعد أن دفنوه، وبكوا عليه كثيراً، عادت زوجته إلى البيت ونامت مع أولادها بعمق. لقد كان يضحك بصوت عال، وكانت أحلامه صاخبة، ضاحكة، فلم ينم البيتُ كُلُّه.

٤ ـ تقليد أعمى

كان أبو مهنّد حكيماً. ثمّ مات فجأة وبدون مقدّمات. هكذا قال المعلّم لتلاميذه. بعد يومين.. قالوا إنّ المعلّم مات فجأة وبدون مقدّمات.

٥ ـ الطّفل والملك

هدم الملك المعبد ونظر إلى النّاس بتحدّ. ثمّ خطب فيهم خطبة نهى فيها عن عبادة سواه. هزّ الجميع رؤوسهم موافقين، إلاّ طفل صغير. كان يحمل الصّليب ويرفعه إلى السّماء.

٦ ـ العيد

كانت المدينة تحتفل، وكان الخطباء يكبّرون في الجوامع. كلّ النّاس كانوا فرحين، يرقصون، ويجهّزون الحلويات والألبسة. وكان الحاكم يجهّز الجيش، سرّاً، لحرب جديدة.

٧ ـ المطر

قال العاشق لحبيبته: المطر يبلّل أرواحنا، ويجعلنا أقرب إلى الطّهر.

قال الفلاّح لزوجته: المطر يروي الأرض، ويزيد

المحصول.

قال الفقير لأولاده: صلّوا إلى الله كي يتوقّف المطر، فهو يجعل الغرفة ترشح فوقنا بشدّة.

٨ ـ مناضل

قال المحقّق: تعترف بأنّك توزّع المنشورات، وبأنّك رئيس خليّة ودبّور فحل، وبأنّك أنت الّذي قمت بكتابة الأوراق الّتي وجدت مع المتهمين. ومع هذا كلّه تقول بأنّك أميّ لا تجيد القراءة أو الكتابة.

دمشق / ٣/ ١٩٩٤

القطّة الغارقة في النعاس

نبيل نعوم

بدا على وجهها الإرهاق، وظهرت التّجاعيد الهيّنة حول العينين والفم.

«لم أنم لعدّة ليال». قالت ساندي لبرت حين وصولها، مازالت ساخطة على نفسها، وعلى عذابها بسبب هجر مراد لها. كيف ارتبطت به كلّ هذا الارتباط؟ كيف عاشت وَهْمَ استمرار علاقتهما؟ مراد الّذي ظنّته أحد العابرين على سكّتها، أحد الذين لم يتوقّفوا عن عرض أنفسهم عليها في كلّ ليلة. وهي المثقّفة الثّوريّة التي رحلت بين جامعات العالم تُدرّس التاريخ السّياسي، كيف صارت حياتها متوقّفة عليه؟ لا تكاد تصدق نفسها، ولكنّها تصدّق جسدها الذي عشقه. يلفت نظرها في أوّل الأمر بتحمّسه للنّظريات الاشتراكية التي تبدّلت، وظلّت بواكير تنظيراتها عالقة برؤوس أجيال متلاحقة في دول العالم الثّالث. بل ألم يُثِرْها هذا المَزْج بين البراءة والمثاليّة المتحجّرة؟ ثمّ، ثمّ فجأة، قرّر الزّواج من مصرية. ومن مَنْ؟ من فتاة لا تمثّل بالنّسبة لها سوى التفاهة. تعرفها خلال دوائر العلاقات المتشابكة. كثيرة الكلام فيما لا تعرف. فخورة ببعض الملاحة التي لا تقارن بجمالها هي، أو حتّى بكثيرات من المصريات الأخريات. اسمها دوللي. يا له من اسم لمصرية! فجأة يقرّر الزّواج، وقطع علاقته بها. وها هو شهر يمرّ دون رؤيته، فقد رحل مع زوجته لقضاء شهر العسل.

في البداية ظنّت أنّ ألمها سببه الغيرة، أو الخسارة، أو المنافسة، أو الصدمة، أو الكبرياء، ولكنّها، وبمرور الأيّام، اكتشفت أنّه بسبب حرمان جسدها منه.

ولإحساسها بالحاجة للكلام مع صديق يفهمها، فَقَدْ قرّرت زيارة برت الذي يدرِّس معها بالجامعة الأمريكية. وإن كان من أقلّ الذين بإمكانهم مساعدتها، فهو، وحسب الصورة المعروفة عنه، قد ملّ الحياة الاجتماعية، واعتكف مكتفياً بكأسه، وبعض القطط التي وجد في صحبتها تعويضاً عن متاهات العلاقات الإنسانية. إلاّ أنّه يجيد الإصغاء.

عند وصولها سألته أن يفتح بعض النّوافذ، فرائحة الحيوانات ـ بسبب طول معاشرته لها ـ لم يعد بقادر على إدراك مدى قبحها.

لم يكن برت على استعداد لقضاء تلك الأمسية معها، فهو مدرك منذ أن طلبته تليفونياً، أنّ عدة ساعات من وقته ستضيع في الاستماع لقصّة قديمة ومكرّرة. قصّة ليس لها من حلّ سوى النّسيان، أو الانتحار، أو الانغماس في علاقة جديدة. بالطّبع باستبعاد الحلّ الأمثل، وهو الابتعاد عن منبع تكرار الألم. رفض الغول الكامن في بطن كل فرد: الشّبق النّهم للجنس.

أوسع برت لها مكاناً على الأريكة المغطاة بالكتب والمجلاّت والجرائد، والوسائد التي مزّقتها مخالب قططه.

مباشرة، دون تأجيل، فهي عاجزة عن احتمال الألم، سألته إن كان بإمكانها البكاء. نظر إليها وعلى وجهه تعبير، تصوّر أنّه المناسب في مثل هذه المواقف، وأخبرها أنّها تستطيع أن تبكي كما تشاء.

انفجرت ساندي باكية، فهي طوال المدّة السّابقة لم تستغلّ هذه الوسيلة المريحة للتنفيس عن مشاعر ضيقها. لكن شيئاً في نظرته كان مضحكاً. محاولته التّظاهر بالجدّ الذي لا يتّفق مع ملامح وجهه التي تعبِّر عن اللامبالاة. ضاقت عيناه، وزُمَّت شفتاه حتّى كادتا تختفيان. لم يكن برت دميماً، ولكن وجهه كان وجه مهرِّج. لذا انتابتها نوبة ضحك اختلطت بالبكاء، فصارت تضحك وتبكي في آن واحد، وتحوّل المشهد بالنّسبة له إلى أداء رائع، يقارن بأداء كُبريات الممثّلات.

اغتنم برت هذه الفرصة، وتركها ليحضر زجاجة نبيذ وبعض الجبن، فهو لا يطهو. كما أنّ ثلاّجته لا تحتوي عادة سوى أكل القطط.

حين عاد، كانت ساندي قد أوسعت لها مكاناً على الأريكة، وتمدّدت، مغطية وجهها بيديها. بدا أنّها نَسِيَتْه، أو غرقت ثانية في أحزانها وشوقها وغضبها. انتبهت على صوت وضع الأطباق

والزّجاجة على المنضدة. ولأنّها خشيت أن يروّعه التّشويه الّذي حدث بوجهها نتيجة اختلاط الدّموع بالمساحيق، فقد طلبت منه أن يخفّف من إضاءة الحجرة، حتّى لا يراها في هذه الحالة. وحين لاحظت محاولته اليائسة في إيجاد مكان له على أحد المقاعد المشغولة بالقطط، فسحت له مكاناً، وطلبت منه معتذرة أن يجلس إلى جوارها:

«أنا آسفة على إزعاجك يا برت، ولكنّك تعرف أنّك صديقي العزيز. حقيقة أنّنا لا نلتقي كثيراً، ولكنّي واثقة من أنّك الوحيد القادر على مساعدتي. أو على الأصحّ مساندتي في هذا الموقف التّعس الذي وجدت نفسي فيه».

رسم برت ابتسامة على وجهه. صبّ لهما بعض النّبيذ فعادت إليها الضّحكة، خاصّة حين حاول الجلوس دون أن يلمس جسدها المتمدّد على طول الأريكة. ضمّت ساقيها قليلاً لتفسح له مكاناً وسألته:

«برت لِمَ أنا في هذا العذاب؟ أعرف أنّ الأمر كلّه بيدي، ولكن ماذا أصابني؟ لقد خبرت كثيراً من التّجارب من قبل، وأيضاً العنيفة منها. لم أعد صغيرة يا برت لمثل هذه الحكايات الصبيانية. لكنّي عاجزة. عاجزة».

أشعل برت سيجارة، وأخذ يرشف كأسه على مهل متلذّذاً بمذاق نبيده.

«برت. أنت مثلاً، ألم تحبّ أبداً؟ ألم تمرّ بمثل هذه التّجربة من قبل؟ أخبرني يا برت عن سرّ تماسكك الفريد. لا تقل لي إنّك بابتعادك عن الحفلات والعلاقات قد قضيت على هذه الخاصّية التي نولد بها والمسمّاة بالعاطفة. قل لي يا برت، هل نولد باختلاف في الجوهر؟ هل كلّ هذا العناء بسبب شخصياتنا؟ بسبب حبّنا لأنفسنا؟ بسبب رعبنا من الخسارة؟ أخبرني يا برت، هل بإمكاننا التغلّب على الغيرة والإحساس بالامتهان لترك الآخرين لنا؟ لِمَ أنا حزينة وغبيّة يا برت»؟

وعادت ساندي للبكاء.

قفزت قطّة إلى حجره، بينما حاولت أخرى اختلاس قطعة من الجبن، وحين خشي أن تبعثر الثّالثة أوراقه المتروكة على أحد المقاعد، نهض وقرّر حبْس القطط في حجرة داخلية. ثمّ عاد ومعه فيما يبدو قطته المفضّلة الّتي تلمّست طريقها مرّة أخرى فوق حجره.

كانت ساندي قد تمالكت نفسها، فأخذت كأسها وملأتها ثانية، وجلست تنظر إلى المنضدة. قطّع برت أنواع الجبن المختلفة، واقترح عليها أن تأكل قليلاً. لم تلتفت إلى اقتراحه، واستمرّت في الحديث:

«هذه هي المرّة الأولى منذ أن تركني، منذ أن أخبرني بقراره، بوقاحة غير منتظرة، هذه هي المرة الأولى يا برت التي أبكي فيها، وأُحسّ ببعض الرّاحة».

اعتبر برت ذلك بداية طيّبة. ملأ الكأسين، وتناول قطعة من جبن الماعز المدخّن المصنّع محلّياً، وقد اكتشفه أخيراً في محلّ بقالة قريب من منزله.

عادت ساندي إلى استرخائها. جمعت بعض الوسائد على حافة الأريكة، أسندت رأسها، واسترسلت:

«هي ليست أكثر منّي جمالاً يا برت. أنا متأكّدة. ولا ذكاء. وهو أتعرف ما المشكلة؟ لا تسخر منّي. أنا لست بمراهقة، ولكن، ولكنّنا تواصلنا. لقد وصلنا معاً لدرجات من اللّذة لا يمكن وصفها. كأنّني لم أعرف الجنس من قبل. كان جسدي قبل معرفتي له كالرّمال اليابسة المنتظرة أن تبتلّ. كان كالصّخور الجارحة، ثمّ هذّبتها لمساته. لا تسخر من شاعريّتي. بل من شاعريّته. لقد عرفت قبله الكثيرين، لكنّني لم أحس بمثل هذا الانفتاح الكامل إلاّ معه. لقد عشقت جسده، جسده كلّه يا برت. أن استيقظ في الصّباح إلى جواره. أن يضمّني. مجرّد رؤيته. أهذا هو العته؟ حتى فكرة الضّمان، ضمانه إلى الأبد لم تخطر على بالي من قبله. هل هي رغبتي في إقامة علاقة مستمرّة؟ هل هو ضجري من القفز من فراش لآخر؟ هل هي السّن يا برت؟ أنا مازلت صغيرة. أنت تعرف هذا يا برت. أنا لم أتجاوز الخامسة والثّلاثين بعد. هل هو تبدّل تفكيري بسبب معرفتي به؟ بل دعني أخبرك أنّي لا أريد الزّواج منه، حتّى لو كان طلبني. فهو مختلف عنّي تماماً. هل هو حبّ الامتلاك؟ هل هو إحساس بالفشل تجاه واحد منهم؟ أعني واحد من العالم الثّالث؟ أنا لست نرجسية أو فاشية. أنت تعرف هذا يا برت. أعني هل هم مختلفون عنّا؟ هل هنالك بالفعل ما يسمّى بمنطق العالم الثّالث الذي يصعب علينا فهمه؟ قل لي يا برت. لقد عشتَ بينهم لفترة أطول. لم فعل هذا الشّيء معي؟ لِمَ يتزوّجون دائماً فيما بينهم؟ هل هي محاولة عقابي؟ عقابنا؟ هل هو الانتقام من صورتنا المشوّهة في أعينهم؟ لقد أحببتهم يا برت. كم من دولة نامية عملت فيها، وأحببتهم، وأحببت وسائلهم في معالجة مشاكل حياتهم بطرق وإن كانت ساذجة فهي موائمة لهم. ولكن مراد؟ لِمَ فعلها؟ وبالتّحديد معي. ومن أجل من؟ دوللي؟ بل حتّى إن لم تكن دوللي، كان سيتركني من أجل فتاة مصريّة أخرى. لِمَ يا برت؟ قُل لي. أم نحن المختلفون؟ ما سرّ اختلافنا عنهم؟ ما هو السرّ يا برت؟ قل لي. أجبني. برت. أنا واثقة أنّك تعرف الإجابة. أنا واثقة أنّك الوحيد القادر على مساعدتي. الآن. برتراند. برتي. ما هو سرّ تعاليك؟ ما هو سرّ تفوّقك ما هو سرّ تفوّقنا؟».

انتهت ساندي من كأسها، وصبّت بدورها المزيد من الخمر لهما. كان برت مصغياً لكلّ ما تقول، وقد كست وجهه حمرة باهتة، نقلت لها إحساسه بالدّفء، والتفهُّم. برقّة، ودون أن تغيّر موضعها، اقتربت بقدميها اللّتين تحاشت ملامستهما له من قبل، ووضعتهما فوق حجره، تداعب القطّة التي كانت غارقة في النّعاس.

القاهرة

في هذه الزّاوية، تفتح «الآداب» نفسها على ذاكرتها، فتعود إلى ماضيها، تكشف مفارقه، وعلاماته المضيئة، وهناته، وملامحه، وآماله، وإحباطاته. وإذ تعود إلى ذلك الماضي، فإنّها تسعى إلى وصل أجزائها، بالاغتناء من تجاربها، دون أن يعني هذا بالضّرورة إيثارَ ما سلف منها على ما خلف، ولا جلْد ذاتها على ما قصّرتْ في القيام به أربعين عاماً أو تزيد.

إنَّ ذاكرة «الآداب» ليست إلّا ذكريات جيل عربيّ على مشارف القرن الحادي والعشرين، يكشف أيّامه الماضية ـ بما فيها من عزيمة وشباب وأحلام وجموح ونجاح وإخفاق ـ على خلفه أو مجايليه الجدد. وقد يُعلّق صاحب المجلّة أو مدير التّحرير أو طرف ثالث على بعض ما جاء فيها، نقداً أو نقضاً أو تثميناً أو إضاءة. وسوف ترصد «الذّاكرة» أهمّ القصائد، أو المقالات، أو القصص القصيرة، أو الأبحاث النّقديّة، أو التّمثيليّات القصيرة، أو النّصوص الشّاعريّة، الّتي كان لها وقعٌ في السّاحة الثّقافيّة العربيّة آنذاك، أو صار لها مثل هذا الوقع اليوم.

قبل سبعة وعشرين عاماً، نشر أدونيس عقب هزيمة حزيران «بيان الخامس من حزيران ١٩٦٧». وإنّه ليحسن بالقارئ اليوم أن يقرأ هذا البيان في ضوء خلفيّات عدّة: سياسيّة، وأدبيّة، وحضاريّة. فالمعلوم أنّ كثيراً من المثقفين والطلّاب قد رفضوا الذرائع التي قدّمتها الأنظمة العربيّة للهزيمة الكاسحة التي مُنيت بها آنذاك. لم يكتفِ أولئك المثقّفون بالتّصديق على قول عبد النّاصر «انتظرنا الأعداء من الشّمال والشّرق فأتونا من الغرب»، ولا بالإيمان بأنّ هزيمة ٦٧ كانت محض «نكسة» سوف تخلّف انتفاضةً من تحت الرّكام. ولم يتفاءل طلّاب مصر آنذاك بالمحاكمة «اللّطيفة» الّتي خضع لها بعض قادة سلاح الطّيران المسؤولين عن جزء هام من الهزيمة؛ فانتفضوا عام ٦٨ وطالبوا بمحاكمة أولئك القادة، كما طالبوا بإخراج العسكر من الجامعات، وبالإفراج عن الطلّاب المعتقلين، وبإشاعة الدّيموقراطيّة في الجامعات.

وشهدت الشّهور والأعوام القليلة الّتي تلت الهزيمة فورة من الكتابات والمسرحيات والقصائد النّقديّة. فكتب صادق جلال العظم **النقد الذّاتي بعد الهزيمة** (١٩٦٨)، فتعرّض لضعف الجندي العربي ليخلص إلى نقد الإنسان العربي في أنماط تفكيره ونُظُم عيْشه؛ فالعربي ـ في رأيه ـ يقلّد الغرب والثّورة، ويهرب من المسؤوليّة، رامياً إيّاها على كاهل الاتّحاد السّوفياتي أو «المؤامرة الشّرسة»، أو رادّاً إيّاها إلى مشيئة القدر؛ والمجتمع العربي قد عجز عن بناء المؤسّسات المدنيّة القادرة على تحقيق حلم الدّيموقراطيّة والتّغيير.

واتّجه محمّد جلال كشك في **النكسة والغزو الفكري** (١٩٦٩) وجهة أخرى، فانتقد القوميّة العلمانيّة الّتي رأى أنّها في أساس الهزيمة الّتي مُني بها العرب ودعا إلى سلفيّة دينيّة إسلاميّة. وتدفّقت المسرحيّات العربيّة لعلي سالم (**أغنية على الممرّ، كوميديا أوديب**)، وسعد الدّين وهبة (**المسامير، وسكّة السّلامة**)، ويوسف ادريس (**المخطّطين**)، ومحمود دياب (**باب الفتوح**). وتصدّت كتابات أخرى للحياة العربيّة في مختلف جوانبها، فتعرّضت للإسلام، وللّغة العربيّة ـ حين تكون نظاماً عقيماً في الفعل، يهدف إلى ذاته ولا يكون تعبيراً عن أهداف أخرى ـ ولقدرة الإنسان العربي على أن يكون ذاته من غير أن يعزل نفسه عن الحضارة العالميّة.

ويندرج «بيان» أدونيس في إطار ذلك النّقد العامّ للحياة العربيّة. فينتقد تقليد العرب للغرب تقليداً سطحيّاً، وينتقد مفهوم القوميّة حين تُغلق ذاتها عن مجاراة الفكر العالمي؛ وينتقد عبادة الفرد وعبادة الحزب، وتحالُفَ المثقّف العربي والسّلطة على حساب الثّقافة وخدمة للآنيّ الرّاهن وحده. ويخلص إلى التّشديد على دور الشّعر في عمليّة التّغيير، لكونه «خرقاً للعادة» و«إبداعاً» و«مخاطرة».

الآداب

ذاكـــــرة الآداب ـ ٤٠ ـ

بيان ٥ حزيران ١٩٦٧

أدونيس

من أنا؟ هل أعرف نفسي؟ دخل غيري عصرَ الكهرباء والآلة والالكترون والذرّة. يصلون إلى القمر. يفتحون صفحة جديدة في سفر التكوين الإنسانيّ. سرت قليلاً، تعلّمت قليلاً. أمتلكُ ثروة كالبحر، وأنا الآن واضع يدي على أرض يجري فيها الذهب أنهاراً. حاولت أن أخرج من بدائيّتي الزراعيّة إلى عالم الصناعة والآلة. حاولت أن أدخل عالم الفكر.

لكن هل أستخدمُ السيّارةَ حقّاً أمْ أنّني استخدمُ فرساً من حديد؟ هل أقودُ الطائرةَ حقّاً، أم أنّني أقودُ «إحدى أعاجيب الفضاء» ـ شيئاً غريباً «نصفه طير ونصف بشر»؟ هل تعلّمت الهندسة حقّاً، أم أنّني أخذتُ شهادة تزيّنْتُ بها كالوسام؟ هل أستخدمُ الطاقة الكهربائيّة، أم أنّي استخدم شموعاً من الزجاج ومصابيح تشتعل بلا زيت؟ هل أنّ سيري تقدّم حقّاً، أم أنّه صخب ورايات؟ هل الدولة التي أبنيها نظام حقّاً، أم هي قبيلة ثانية؟ هل ما أسمّيه نهضة أو ثورة أو انقلاباً، نهضة أو ثورة أو انقلاب بالفعل؟

الفكر العظيم، وحده، يصنع القضايا العظيمة. هل أنا في حياة لا تعرف الفكر العظيم، وليس لها، إذن، قضيّة عظيمة؟ لا تستطيع إذن أن تقوم بأيّ عمل عظيم؟

وإنْ قلت إنّني مفكِّر، أتساءل أين أنا موجود وكيف؟ أين مجال تأثيريَ وفعلي، وأيّة سلطة لي، وما هي القيم التي أنشأتها، أو دافعتُ عنها، أو حميتها؟ الحريّة، الحقيقة، المحبّة؟ حريّة البحث عن الحريّة والحقيقة والمحبّة؟ هل دافعت عن الفكر عند **كلّ** مفكِّر، أم عن أفكاري **أنا وحدي**؟ هل اضطُهدتُ أو سُجنت أو استشهدت من أجلِ إقامة الفكر وحقّ الفكر في الحوار بين الأطراف، أم أخوّن كل فكر غير فكري وأنفيه؟ وإنْ كنت أخوّنُ كلّ فكر في وطني غير فكري أفلا يعني هذا أنّني جزء من وطن خائن بمعنى ما، ومن شعب خائن بمعنى ما، وأنّني قابل جاهز، كل لحظة، لأن أكون، بدوري، خائناً؟ وحين خوّنتُ غيري هل كنت أميناً، وهل كنته بقوّة الحقيقة أم بقوّة الشعب أم بقوّة السيف؟ وبأيّ أسلوب حكمتُ على غيري: بالحوار والإقناع، أم بالخنجر والرصاصة؟ وما هو مقياسي في الحكم عليه؟ وهل السلطة التي حكمتُ بها عليه سلطة السجن أم سلطة العقل؟ وحين نفيته ماذا أثبتُّ؟ وحين قلت إنّه طاقة هدم وسلب فهل كنت أنا طاقة إيجاب وبناء؟

هل أنا شخص آخر؟ هل يحيا فيَّ أسلافي الذين ابتكروا الأبجديّة، وقرأوا البحر، ومدّوا قوس حضارة تتلألأ بين سمرقند وغرناطة، أم الخصيُّ القهرمان المملوك هو من يحيا؟ هل أنا في يقظة حقّاً، أم في وهم اليقظة وأحلامها... في انحطاط خصيب أخضر؟

هل أنا إنسان **كان**، لا إنسانٌ **يكون**؟ اكتمل منذ ولادته.. الزمن ليس مجالاً لتحوّله أو لصيرورته، بل هو وسيلة لاستعادة كماله؟ ولأنّه المستعيد أبداً، يحوّل نظره عن الواقع. يؤوّله مثاليّاً: الفقر، مثلاً، امتحان للنفس، لا خنق للإنسان؛ الانكسار نكسة لا هزيمة؛ ليس العدو المباشر هو من يغلبني، بل يغلبني العدو الآخر، غير المباشر، المستتر.

هل أنا فكرٌ لا يُعنى بالموضوع، وإنّما يُعنى بعلاقته الشخصيّة مع هذا الموضوع؟ لا يرى من الأشياء والموضوعات إلّا التماعاتها وجوانبها. فكر **ينتزّه**، لا فكر **يبحث**. يحوّل الأشياء إلى انفعالات وانطباعات، لا إلى قضايا. كلّ شيء يصير نسبيّاً، جزئيّاً: الحقيقة هي التي يعلنها هذا الفرد أو ذاك، وما عداها باطل. الحريّة هي هذه لا تلك، وما عداها الفوضى أو ما يشبهها. والحقّ هو أنا لا هو. هو يصير حقّاً حين يفنى في ما أريده.

هل أعيش في نسيج زمانيّ خالص، في معزل عن الأرض؟ هل المكان عندي جسر، هل هو اصطلاح لفظيّ وحسب؟ هل الأرض عندي لكي أزرعها واستمتع بخيراتها وحسب، وليست جزءاً حيّاً من جسدي، وبعداً من أبعاده؟ هل الأرض بالنسبة إليّ متساوية، ولهذا أحبّ الهجرة وأتأقلم حيث أكون وأذوب؟ هل الأرض فرس ثانية أمتطيها في طريقي نحو الآخرة؟ هل حين أدافع عن المكان الذي أسكنه أدافع حقّاً عن الأرض، أم عن ملكي على هذه الأرض؟ هل أعتبر الأرض كالملك: يتبدَّل، ينقص، يزيد... يتضمّن إمكان أن يزول ـ يتضمّن، لذلك، إمكان التخلّي عنه؟

* * *

هل أنا نموذج «المهاجر»؟ لا تهمّه الأرض، بل يهمّه أن يظلّ في هجرة؟ الأرض التي يحبّها هي الأرض التي تطيب له، لا التي ولد فيها، بالضرورة؟ ثمّة سهولة عندي في أن أترك بيتي.. كأنّني مستعدٌّ أن أموت في سبيل فكرة ما، لا في سبيل أرض ما. كأنّني كائن في اللوغوس، في الكلمة، لا في الطبيعة.

هل أنا نموذج تراجيدي من نوع فريد؟ ليست الأرض لي مستقرّاً، بل ممرّ. أحبّ المندفعين معي من الماضي. أكره الأنين من المستقبل، ومن المجهول. أحارب لأسترجع حريّة مروري على الأرض، لا الأرض ذاتها. ليس وطني هنا الآن ـ بل الآخرة التي تلتقي بالماضي في مكان آخر من نوع آخر غير أرضي.

هل أنا شخص ينظر إلى الشعب نظرته إلى الأرض؟ الشعب كالأرض ممرّ هجرة. أحارب لا لأنقذه، بل لأنفذ سيادتي فيه وعليه. الشعب قناع لي، لباس، سلاح. يتغيّر لون القناع، يتمزّق الثوب، يتكسّر السلاح: كذلك الشعب. يهمّني أن أبقى متسلّحاً، مقنّعاً، لابساً بشكل أو آخر.

أنا قيمة ثابتة والشعب قيمة متحوّلة. أنا الأصل وهو الظلّ. ألذلك أتأرجح بين قطبين: ملك وشحّاذ، طاغية وسجين، نبيّ ودجّال؟ أنا فوق الإنسان ودونه في آن. العالم، لذلك، فوق طاقتي ودونها في آن. كأنّني أحيا خارج العالم.

***

أنا، طارحَ هذه الأسئلة، هو الإنسان العربي، العائش اليوم، في هذا النصف الثاني من القرن العشرين. بهذه الأسئلة (يمكن طرح اسئلة كثيرة غيرها) أحاول أن أعيد النظر: فيَّ، في هذا الإنسان، قبل إعادة النظر في الحياة العربيّة. فليست المسألة أن تتغيّر هذه الحياة، أي المجتمع ومؤسّساته، بقدر ما هي أن يتغيّر الإنسان العربيّ. من هنا وحسب، تبدأ أهميّة العلم والتقنيّة وتغيير الحياة العربيّة.

إنّنا نعيش النتائج الفاجعة لانجرافنا، طَوال السنوات الخمسين الأخيرة، وراء التغيّرات من خارج، وإهمال الإنسان من داخل. فالحياة العربيّة تنقل، على نحو سريع، الأشكالَ المدنيّة، الأوروبيّة والأميركيّة، وتمارس وسائلَ العلمِ التطبيقيّة صناعة وزراعة وعيشاً يوميّاً. لكنَّ الإنسان باق لم يتغيّر. يبدو، في تزاحم تلك الوسائل والأشكال، مأخوذاً مبهوراً. يظنّ أنّه يستعيض بالكمّ عن الكيف، وبالشكل عن الجوهر. شخصيّته من داخل ماتزال كما كانت منذ خمسة عشر قرناً. كأنّه أثر تاريخي من القرن الخامس، يلبس شكل الإنسان، يأكل، ينام، يتحرّك، بمعجزة ما، في القرن العشرين.

يستخدم الثياب التي يخلعها العالم في مسيرته الإبداعيّة ـ ثياب العرق والتعب والكشوف والتغيير. ويظنّ العربي، إذ يستخدم هذه الثياب، أنّه يتساوى مع العالم المبدع. ولئن أتاحت له أن يجتاز ما بينهما من مسافة الشكل، فإنّها لا تتيح له اجتياز مسافة الجوهر... مسافة الحضارة.

هكذا لا يبدو العربي غريباً عن نفسه وحسب، وإنّما يبدو إلى ذلك غريباً عن العالم. إنّه وجود مؤجّل. وفيما هو يستمرّ ناقلاً مقلّداً، يبدو غصناً مصطنعاً في شجرة الحضارة المعاصرة... بثمار مصطنعة يؤتى بها من هنا وهناك وتُلصق عليه. ويراد لها، في أحيان كثيرة، التصديق بأنها طبيعيّة تتدلّى من غصن طبيعي. إنّ بين العربي كإنسان، والعربي كحياة يوميّة، مسافةً طويلة، يملؤها الفراغ والتمزّق والتفتُّت. إنّ العربي المعاصر يحيا في كيانينْ: ذاته المُغرقة في السلفيّة، وحياته المتهالكة على أشكال المدنيّة الحديثة.

يدرس الفيزياء والكيمياء والذرّة والبيولوجيا والرياضيّات، لكن معنى هذه الدراسة لا يتجاوز كتابهُ ورأسه وذاكرته. يبقى في أعماقه، في جوهر حضوره الإنسانيّ، في معزل عن هذه العلوم، من حيث أنّها كشوفٌ ومبادئ وقوانين تُعيد خلق الحياة والعالم.

إنه يتبنّى التقدّم نظريّاً، ويحيا عمليّاً في الإطار السلفيّ التقليدي. إنّه يقدّس الحريّة بشفتيْه، وحسب. يساريّ بفكره وفي الظروف العاديّة، لكنّه في الظروف المصيريّة الحاسمة، وأحياناً في الظروف العاديّة نفسها يمينيّ بسلوكه وحياته. يريد أن يصنع التاريخ فيما هو يهرب منه. يودّ أن يحارب فيما هو يسعى للتخلّص من الحرب. إنّه في آن قائد وتابع، صيّاد وفريسة، شجاع وجبان، شيوعيّ وبورجوازيّ، شرقيّ وغربيّ. إنّه جهاز استيعاب. ينقل العالم دون أن يحوّله أو يصهره في ذاته. الثقافة بالنسبة إليه كَسْبٌ يحفظه في وعاء الذاكرة، لا معرفة تتداخل في كيانه وحياته. ليس حضوره في الزمان تآلفاً وتركيباً. وإنّما هو حضور فرديّ، منعزل، كالمسمار والحصاة. كأنّه ليس موجوداً إلاّ على مستوى الحسّ والشيء.

***

الإنسان العربي الثّوري يخسر الواقع، فيما هو يزداد تشبُّثاً بالنّظريّة. يهمل الإنسان ويتمسّك بالعقيدة. يحتقر المواطن ويمجّد المرتزق. إنّ ثمّة مشكلة حقيقيّة يواجهها الثّوري العربي قد لا يكون لها مثيل في تاريخ الإنسان: لم تعد المسألة أن يقنع المواطن بعقيدة أو نظام أو مبدأ. المسألة اليوم هي أن يقنع المواطن بأنّ له وطناً.

هذا العربي الثوري ينتقد، يهدم، يدين، يحكم باسم الثورة. لكنّه، فيما ينشط، يمارس سلطانه على الكلمات، لا على الواقع. يغيّر تشكيلة الكلمات في النطق، في الجملة، فيخيّل إليه أنّه يغيّر تشكيلة الحياة.

***

والإنسان العربي المفكّر، شاعراً ورسّاماً وموسيقيّاً وفيلسوفاً وكاتباً ومربّياً، خَلقَ في السنوات العشرين الأخيرة حياة بابليّة بامتياز. جعل من أجيالنا آلات استذلّها لنير التقليد الغربي، أو لنير التقليد الرجعي، أو لنير الجهالة. ساعَدَ، سلباً أو إيجاباً، بالصمت أو بالكلام، على أن يكون الشعبُ وثرواتهُ وتراثهُ في خدمة الحاكم ونظامه. شارك في جعل الحزب أعلى من الوطن والشعب، وفي جعل العقيدة أسمى من الحقيقة والإنسان. حَوَّل المدارس إلى خلايا ببغاوات تزدرد وتصوّت وتمومئ. حوَّل الجامعات إلى مصاهر تقلب الأميّين وأنصاف الأميّين إلى عباقرة وقادة شعوب. جعل من الكتاب

جثّة ومن الكلمة مومياء.

التسويغ، الصمت، العزلة، الاستسلام لعصا الحاكم، ـ هذه مظاهر يحفل بها الفكر العربي المعاصر. وهي تتضمّن تواطؤاً على الحقيقة والفكر والحرّية، أو مشاركة في التواطؤ أو تغاضياً عنه. قلّما وقف، طَوال السنوات العشرين الأخيرة، تمرّداً على طاغية، أو انتصاراً لمضطهد أو مسجون أو محروم. حتّى الانتصار للحرّية كحرّية، للعدالة كعدالة، للحقيقة كحقيقة، لم يكن يجمع بين ممثّليه. كانوا دون مستوى العدالة والحقيقة والحرّية. كانوا ينخرون الإنسان نفسَه والشعبَ نفسَه والوطنَ نفسَه، فيما ينخرون شجرةَ الحرّية.

* * *

هذا الشبح الذي أُسمّيه الفكر العربي المعاصر، أتّهمه ـ وأنا جزء منه ـ بأنّه عاجز جاهل. لا يعرف أحداً، لا العربي ولا غير العربي. لا يقدر أن يطول أحداً، لا العربي ولا غير العربي. أتّهمُ بأنه تابع ومسحوق.

ثمّة مفكّرون لا يتجاسرون على الجهر بإيمانهم، لا يتجاسرون على التلفّظ بالحقيقة والشهادة للحقّ. ثمّة مفكّرون أصغر من كبر الاعتراف بالخطأ حين يخطئون، ومن تغيير آرائهم وأفكارهم حين تثبت لهم الحياةُ والتجربة بطلانها. ثمّة مفكّرون يؤثرون أن يملكوا دكاناً على أن يملكوا مكتبة. ثمّة مفكّرون يدعمون الطاغية الذي يضطهد مفكّرين آخرين. ثمّة مفكّرون يتكدّسون كالهشيم. ثمّة مفكّرون موتى وهمْ يتحرّكون: ضيّقون، منغلقون. المصلحة عندهم قبل الحقيقة، والسلامة قبل الحرّية.

الفكر هو الكلمة ـ الفعل، وهو كذلك أن تكون الكلمة ـ الفعل في البدء. وإلى أن يولد الفكر حقّاً، ويولد من يفكّر حقّاً، ستبقى الحياة العربيّة تبدو كتلاً ضخمة من أجساد تتحرّك، تتقدّم، تتأخّر، تصطرع، تتجمّع.. لكنها تبقى في نظام التكتيل لا نظام التكوين، في نظام الموتى لا نظام الأحياء. وسيبقى المفكّرون قطعاً من الخشب اليابس في نهر التاريخ: تتكوّم في المنعطفات وعلى الضفاف؛ هي في النهر وخارج النهر؛ هي على الشاطئ وفي اللجّة؛ لكنها ليست الماء في أيّ حال، وليست المصبَّ ولا النبع.

* * *

والإنسان العربيّ السياسيّ؟ لقد بذّر في السنوات الخمسين الأخيرة ثرواتٍ تكفي لأن تمحو من البلاد العربيّة الأميّةَ والمرض، وتفتح الطرق الحديثة، وتؤسّس الجامعات والمعاهد التقنيّة، وتنشئ مشاريع الإنتاج والعمل والتصنيع، وتجعل من كلّ قرية نواة تقدّم، ومن كل بيت حصناً علمياً.

إنّ من يريد أن يحكم عليه بصدق لا يستطيع إلّا أن يصرخ في وجهه: «أيّها السيّد، إنّك تغشّ نفسك، وتغشّ بلادَك، وتغشّ فيها الإنسان، وتغشّ الأرض».

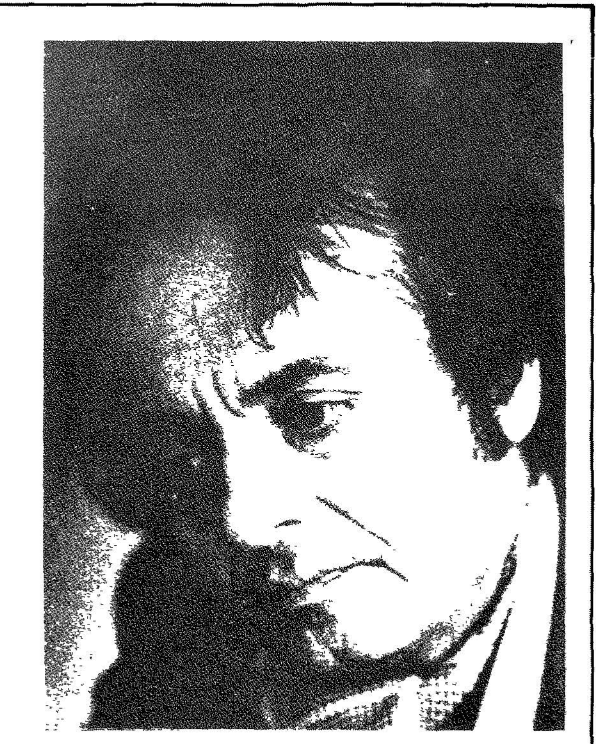
ولا يستطيع، من ثمّ، إلّا أن يقول له: «لقد ضيّعت، أيّها السيّد، خلال ذلك، زمنَ الفرد العربيّ. جمّدْتَهُ في مستنقعات القرون الوسطى وما قبلها، وأقمتَ سدّاً بينه وبين الحضارة، بينه وبين شمس المستقبل. ولئن كان ذلك الفرد ما يزال يتململ وينبض، في رماده، بشكل معجز، فلأنّه، في أساسه، خميرة قد يندر مثيلها»!

ثمّ يقول له: «أيّها السيّد، لن نسمح لك بعد اليوم أن تُفسد هذه الخميرة».

ذلك ما ينبغي على المفكّر العربي أن يوقن به، ويعلنه، ويرهن به وجوده. لكن هذا ليس هيّناً. لقد تحالف رجلُ السياسة مع رجل المال لإبادة الفكر، ولتحويل المفكّر إلى موظّف. وأصبح المفكّر يعيش، بشكل أو بآخر، تحت رحمة رجل السياسة أو رجل المال. وشيئاً فشيئاً، أخذ يتنازل عن دوره في البحث عن الحقيقة، وإعادة النظر، وقول الحقّ، والتمسّك المطلق بالحرّية، ويتبنّى منطقها في البحث عن المفيد المناسب، وتسويغ كلّ شيء بحجّة الظرف والحالة، والتغاضي عن الظلم وتجاهل الحقّ بحجّة الهدوء والاستقرار، والتنازل أخيراً عن الحرّية، لأن الحرّية في أوضاع فاسدة تبدو، بالطبع، فوضى وتهديماً وتخريباً، ويبدو جميع من يمارسونها أو يدْعُون إليها عناصرَ هدّامة مخرّبة.

هكذا تسقط الحياة العربيّة ومقوّماتها وطاقاتها أسيرة في أيدي ذوي السلطة، من رجال السياسة والمال. أمّا الفكر فيصبح دُمية. ويصبح رجال الفكر آلاتٍ تقوم بوظائفها في المجتمع الذي تبنيه السياسة والمال. وأمّا السياسة، فلا تعود وسيلة، وإنّما تصبح الغاية المطلقة: تصبح، جوهريّاً، السيطرة والحكم. هكذا تنحرف وتنحطّ. لا تعود حلبةً تتنافس فيها رؤى البناء والنهوض والعمل لمستقبل إنسانيّ أفضل، وإنّما تصبح حلبةَ مغامرات. ولا يعود هناك ما يمنع من أن يصبح الأُمّي مُشترِعاً، والجبانُ قائداً، والجاهل الغبي راسماً طريق المستقبل.

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى المفكّر العربي الذي يريد أن يبقى مفكّراً؟ يعني أنّ عليه أن يقوم بثورة تعيد للفكر دورَه وللمفكّر مكانته ومهمّته، فتقلب الأسس التي تقوم عليها الحياة العربيّة اليوم. ومن الأعمال المباشرة لهذه الثورة أن يقف المفكّر العربي بروح الرجولة والحقيقة، فلا يترك للسياسة ـ هذا الجزء ـ أن تصبحَ الكلّ،



وأن تلتهمَ كلّ ما يحول بينها وبين أن تصبح الكلّ. إنّ مهمّته الأوّليّة الملحّة هي أن يجعل من السياسة وسيلةً لا غاية: هي أن يخضعها للفكر وسلطانه، أعني الفكر النقيّ المتجوهر في أتون الالتزام بقضيّة الإنسان. فالسياسة العظيمة هي الفكر العظيم. ويستحيل أن يكون السياسي عظيماً إذا لم يكن مفكّراً عظيماً.

* * *

هناك أماراتٌ ثلاث تشهد لتغيّر الإنسان العربي: الحريّة، الخلق ـ الفعل، خرق العادة. هذه الأمارات هي، في الوقت نفسه، ممارسات ومعانيات داخلَ الإنسان في أعماقه، وخارجَه في الحياة والواقع والمجتمع. ثمّ إنّها وحدة متكاملة. وهو لا يتغيّر إلّا بقدر ما يعانيها ويمارسها ويحياها ويسلك بمقتضاها.

١ ـ ليبدأ، إذن، المفكّر العربي، بأن يستردّ جوهرَه الذي سلبته إيّاه السياسة: الحريّة. كلّ ما يقوم به، إذا لم ينطلق من الحريّة، لا يكون إلّا شكلاً من أشكال الوظيفة ـ العبوديّة. إنّ غياب الحريّة يجعل الحياة نسيجاً هائلاً من الكذب والنفاق. وحيث يسود الكذب والنفاق، لا يعود الإنسان إلّا قناعاً. إنّ عالم الأقنعة هو عالمنا اليوم. إنّ ثمّة جسوراً منسوفة بين المفكّر العربي ونفسه، بينه وبين الحقيقة، بينه وبين الحريّة؛ فليبدأ ببناء هذه الجسور. وبقدر ما يصمد في هذا البناء ستتفتّح الحياة العربيّة وتنمو في اتّجاه أصيل، جذريّ، خلّاق. وعليه، فيما هو يبني، أن يدرك أنّ ما حوله يناهضه؛ إنّه بادئ من لا شيء؛ إنّ حياته نفسها قد تكون بعض التضحيات التي يقدّمها.

إنّ عليه أن يبدأ فيكون رائداً لا تابعاً. إنّ عليه أن يشهد للحقيقة والحريّة حتى الاستشهاد.

الحريّة التي أعنيها ليست حريّة وحيدة الطرف، حريّتي أنا وحدي، أو حريّته هو وحده، وحسب. إنّها، كذلك، حريّة الآخر الذي يخالفني أو يناقضني.

الحياة؟ ليس لي حياة إنْ لم يكن لي ما يناقضها. أرفضها حين تصير سكّةً عموميّة؛ حين تكون خيطاً واحداً بلون واحد، صوتاً واحداً بنبرة واحدة. أرفض الحياة أن لم يكن فيها ما يعارضني، وينهض في وجهي، ويثيرني، ويكشفني، ويستحثّني. أرفض الحياةَ المستنقع، الحياةَ الزريبة، الحياة القطيع. أرفض الحياة إن لم تكن سنفونيّةَ أصوات تصل بين الأطراف، تجمع بين الشيء ونقيضه، وبين النقيض وما يتجاوزه.

النقيض يُحييني: يتركني في يقظة دائمة، يدلّ على أخطائي، يدفعني لكي أكون أكثر كمالاً. لكي أتجاوز نفسي. إنّه ضوئي الآخر.

حين يجابهني الفكرُ الضعيف يزداد يقيني بفكري القويّ. وحين يتصدّى لي الفكر القويّ اكتشف مقدار عجزي وأعمل على أن أكون ذا فكر أقوى. وحين ينهض شخص يعارض اتّجاهي وموقفي وأفكاري، أعرف كم أنا راسخ، وأعرف بالتالي مقدار ما ينبغي عليَّ فعله لكي أكون أكثر رسوخاً.

ومثل هذا الشخص أبحث عنه. وأدافع عن وجوده، لأنّه جزء من وجودي أنا، ولأنّني بغيره ناقصُ الوجود. إنّنا حين نقبل، لحظة واحدة، أن يكون هناك شخص واحد لا يحيا الحريّة، وحين لا نثور في وجه من يضيّق أفقَ الحريّة، أيّاً كانت الحجّة والمناسبة واللّحظة، وحين نغفل لحظة واحدة عن حراسة الحريّة. . . حينذاك تصبح الحياة صحراء للشوك والقشّ واليباس والموت، ونصبح نحن أنفسنا أوّلَ من ييبس ويموت.

لكن، ألّا نسكت جميعنا، كلّ يوم، على انتهاك الحريّة؟ ألّا يشارك كلٌّ منّا، كلّ يوم، في خنق الحريّة؟ ألسنا جميعاً نخدم، إلى حدٍّ، ملكاً واحداً هو العبوديّة ـ العبوديّة لشيء ما، لمصلحة ما، لفكرة ما، لتاريخ ما، لرأي ما، لموقف ما؟ ألا يثبت كلٌّ منّا، كلّ يوم، أنّه ليس في مستوى الحريّة؟

ثمّة أيدٍ سحريّة تتسلّل بيننا وبين ثيابنا، تحملنا، وتمضي بنا أنّى شاءت. ثمّة رياح خفيّة تعيش معنا، في مكاتبنا، تحت الوسائد، وبين الكتب، وفي الأبواب والنوافذ، وفي الطرق والمقاهي، ولا

نعرف متى تتحرّك وتهيج وتبعثر كلّ شيء. ثمّة طوفان دائم التدرُّج في مختبر المفاجآت، دائم الاستعداد لكي يشبّ ويهبّ ويتخرَّج. ثمَّة من يدفعنا خارج بيوتنا، ومن يحاصرنا ويفرض علينا أن نعيش في مملكة أشباح وظلال.

من يقول إنّنا نتحرَّك فوق أرض صلبة؟ نحن في سفينة: ما تحت أقدامنا لجّة، وما حولنا صخور ووراءها صخور وراءها صخور. الأرض لنا، لكنّها لغيرنا. وهي تزلج تحت أقدامنا وتنزلق وتهوي.

* * *

هكذا نحيا كتلة بشريّة بلا شكل، سديماً إنسانياً أصمّ، والعلاقة التي يقيمها أحدنا مع الآخر، لا تنظّمها الحريّة بل العبوديّة. فأنا لا أقيم علاقة مع الآخر لكي أحرِّره، بل لكي استعبده. ونحن لا نعبّر عن أنفسنا وحياتنا إلّا بالمقنَّنات والمحرَّمات والمقدَّسات. نخاف من تفرّدنا، من فرادتنا، من وحدانيّتنا. كلٌّ منّا، هو كذلك: سديم بلا شكل، وإنسان بلا شكل، لا يقدر أن يعرف شيئاً خارج ذاته، ولهذا يحيا بعادة التكرار. يتكرّر ويكرِّر حياته. والتكرار ليس حياة.

«لو أنّ هناك في المدينة حرّاً واحداً لما تهدَّمت المدينة»، هذه صرخة قديمة: هذه صرخة جديدة. فالحريّة كالحياة حضور دائم - ولا تغيب الحريّة إلّا حين تكون الحياة غائبة.

ألسنا إذن، ونحن نساوم على الحريّة، قابلين طوعاً واختياراً، بأن ينغلق علينا العالم، ويأتي من يساوم على وجودنا، ومن يحتقر هذا الوجود، ويرفضه، ويقتله؟ ألسنا، إذ نقبل تجزيء الحريّة وتفتيتها، نمهِّد الطريق لمن يجزّئ وجودنا ويفتّته؟

* * *

كأنّنا لا نحيا حياة، بل نحيا موتاً يومياً أخرس.

كأنّنا لم نعد نستطيع أن نميِّز بين من يسرقنا ومن يحرسنا، أو بين الخيانة والأمانة. فللسارق سحر يظهر فيه بطلاً مُنقذاً، وللخائن سحر يظهر فيه قائداً عظيماً، وللأمين سحر يظهره لصّاً، وللحرّ سحر يظهره عبداً مأجوراً.

كأنّنا لم نعدْ نستطيع أن نفرّق بين من يدافع عن الحريّة ومن يهاجمها، بين من يطلقها ومن يخنقها، بين من يمجّدها ومن يسخر منها، بين من يرفعها منارة وراية ومن يدوسها بقدميه.

كلُّ شيء يختلّ ويتشوَّش. كلّ شيء يسمح لنا بالتساؤل: هل الموت عندنا هو، حقّاً، موت؟ هل الحياة عندنا هي حقّاً حياة؟

ولا عودة إلى الصحّة إلّا بالبدء من الحريّة، حيث يبدأ كل شيء.

٢ - الأمارة الثانية هي الخلق - الفعل، ، هي التغيير.

أكثر من أيّ وقت مضى، يجابه المفكِّر العربي سؤالاً في مستوى مصيره. ما هو دوره في إحداث التغيير العربي وقضاياه وآماله؟ هل يبقى بعيداً: ينسحب فيسكن في «فراغ» العزلة، أم يتعالى فيسكن في «فراغ» المستقبل؟ أم ينخرط في التاريخ ويقوده ويغيّره؟

هذه الأسئلة قديمة. لكنّها، اليوم، تشحن حياتنا وتصرخ في وجوهنا، وتنزل في ضمائرنا مثقلة بالعالم والتاريخ، بمعنى جديد آخر. ذلك أنّ التغيّر الجاري يؤكِّد لنا يوماً بعد يوم أنّ قضيّة الصراع الذي يخوضه العربيّ تتجاوز الإطار السياسيّ القوميّ إلى ما هو أبعد وأعمق - إلى الإنسان ذاته في حقيقته الكيانيّة الأخيرة. فهي أوسع من أن ننظر إليها من خارج، على سطح التاريخ. ولئن كان السياسيُّون ينظرون ويعملون من هذه الناحية السياسيّة القوميّة فإنَّ على المفكِّرين دوراً آخر هو الكشف عن الدلائل والمعاني الحضاريّة.

لكنّنا لا نستطيع أن نعيد خلق العالم، أن نقود التاريخ، ما لم ندخل فيه، ما لم نعشه لحظة لحظة. بل إنّنا لا نستطيع أن نكون أحراراً، إلّا بدءاً من الانخراط في حركة التاريخ. كاتب يتشرنق لا يمكن أن يكون حرّاً. وإن ظنَّ أنّه حرٌّ، فحريّته هذه ليست من فعله، بل من عطالته. ليست مجبولة بنبضه، بشهيقه وزفيره. وإنّما هي خرقة مزركشة. إنّها حريّة اللاّفعل.

الذين يرتضون هذه الحريّة يعيشون «مصنوعين» «مجروفين»، في حريّة الورقة التي تدحرجها الرّيح، والعمود الذي ينغرس في اليباس، والحصاة المطروحة في استرخاء أبديّ. فحين «ينسحب» الكاتب من حركة التاريخ ينسحب من ذاته: يعيش في جلدته بين ثيابه والغبار.

اليوم يُتاح للخلاّقين العرب أن يعيشوا حياة رؤياويّة خارقة. كلّ شيء حولهم يزلزل حواسهم، ويشنّج العالم في أعماقهم، ويؤكّد على الفعل. ثمّة كهرباء روحيّة يندر مثيلها، تسري في حياتهم. ثمّة أسباب يندر مثيلها، تقودهم إلى أن يعيشوا مغامرة الإبداع الحقيقيّة: الوحدة بين الفكر والعالم. إنّ الثورة، على المستوى السياسي والقومي يجب أن تتبطّنها وتقودها الثورةُ على مستوى الإبداع والفكر..

الخلاّق يقود الفعل. المشاركة في الفعل طاقة عاديّة. القيادة طاقة غير عاديّة. كل خلاّق قائد - طاقة غير عادية. إنّ جوهر الفنّ الإنسانيّ، الإنسانيّ حقّاً، هو تخليص الإنسان من آليّة الزمن والموت. أعني، بعبارة ثانية، هو الانخراط في التاريخ. التاريخ فعل

الإنسان، والزمن قوّة غُفْل. الذّين يرفضون التاريخ، يسقطون في الزّمن - هاوية الغفل واللاّشيء.

اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، يدعونا التاريخ. الفنّ ذاته ليس، اليوم، علمَ الجمال الشكليّ، بل هو علم الدلالة - دلالة التاريخ والمجتمع والحقيقة والكون. وفي مجتمع بلا دلالة، لا يمكن أن يحيا الفرد إلاّ حياة بلا دلالة.

* * *

٣ - الأمارة الثالثة هي خرق العادة. هذه، بخاصّة، ميزةُ المبدع، ميزةُ الشاعر - بالمعنى الواسع الشامل. فالشعر هو، جوهريّاً، خرق العادة.

فلنخرق العادة، نحن الشعراء، في هذا الوقت:

وقت العربي المحروم المظلوم المضطهد المستعمَر؛

وقت الوقوف على عتبة كوكب آخر؛

وقت الحريّة التي تتحوّل إلى سجن؛ والسجن الذي يصير حياة؛

ولنعلن تغيير الإنسان العربي، ولنعلن الشعر.

* * *

أ - كلّ إبداع مخاطرة. كلّ إبداع حرب. والمبدع محارِب: يحاربُ الآخر، والمؤسّساتِ والجمودَ، ونفسَه وبقدر ما يجرؤ ويقتحم، يدخل في الخطر، يدخل في منطقة الإبداع.

غير أنّ الإبداع الحقيقيّ هو المغامرة في العالمَيْن الداخليّ والخارجيّ. فهذان العالمان وحدة لا تتجزّأ، بل إنّنا، اليوم، نستشعر الحاجة أكثر من أيّ وقت مضى إلى المغامرة في العالم الخارجيّ واقتحامه. فهو، حولنا بنوع خاص، عالمُ جمود وطغيان واستعمار واستغلال وحيلولة دون الحريّة والكرامة، ودون الإنسان في تحقيق إنسانيّته. نحن في حاجة ملحّة إلى أن نحارب هذا العالم وأن نفضح وحشيّتَه وشراستَه وقبحَه وحيوانيّتَه.

كيف يستطيع الفنّان أن يرضى عن مثل هذا العالم؟ كيف يرضى بأن يتوظّف عنده مهرّجاً يُنشده ويُطربه؟ كيف يستطيع أن يسدّ أذنيه دون صرخات العذاب والجوع؟ أن يزيّن القصور وينسى الأنقاض والسجون؟ إنّ الخيانة الكبرى لقضيّة الإنسان لا تتمثّل في الطاغية أو المستعمر أكثر ممّا تتمثّل في الفنّان الذي يسكت عن الطاغية المستعمر أو يهادنه، أو يعيش في الريش والحرير حيث لا وجود لغير المعذّبين، ولغير العذاب والفقر والعبوديّة.

مثل هذا العالم سجن. ومهمّة الفنّان الأولى هي أن يقّوض جدرانه.

* * *

ب - «في البدء كان الكلمة»: في البدء كان الشعر. الشعر يتقدّم الفعل (العمل). الشعر البرق، وما يأتي بعده الفعل. لكنّهما معاً وجها العالم.

ولأنّ الشعر بداية، يجب أن نبدأ أوّلاً بقتل الشعر - النبي الدجّال: الشعر الذي يصف، الشعر الذي يصنع ويصوغ ويلعب، شعر السَّرد والتعليم والتخليق والتسييس والتثقيف والتفسير والتحليل والتمذهب والترسّل، - ذاكرين أنّه لن يكون الشاعر العربي شاعر النصف الثاني من القرن العشرين ما لم يكن، في الوقت ذاته، على طريقته وبحسب استعداده، متديّناً، ملحداً، سياسيّاً، عالماً، فيلسوفاً، قائداً، نبيّاً؛ ما لم يكن كونيّاً.

نبدأ بقتل النبيّ الدجّال من أجل أن يقوم الشعر - البداية،

شعر الحضور الخلاّق المغيِّر،

الشعر الذي يتقدّم سيْر الإنسان،

الشعر الذي يفجّر الفعل - يكون فعلاً.

* * *

ج - هذا الشعر - البداية لا يخلقه غير الشاعر - البداية، أي الشاعر الذي يكون، في حدسه وحساسيّته ورؤياه، إنساناً جديداً.

ومن هو الإنسان العربي الجديد؟ هو الحرّ، الخلاّق، الفاعل، خارق العادة: يتجاوز الماضي، ويعانق الحاضر فيما يقف على عتبة المستقبل. خارق العادة ثائر، بالطبيعة. الشاعر ثائر بالطبيعة. فليس شاعراً من ليس ثائراً. لا الثورة - النظام التي تأسر الواقع وتحكمه، بل الثورة - الرؤيا التي تحرّك الواقع وتغيّره. ثمّ تعود فتحرّك ما حرّكته، وتغيّر كلّ ما غيّرته، أبديّاً، بحيث يصبحُ الشعرُ عملاً آخر والعملُ شعراً آخر.

وكما أنّ الشاعر والثائر واحد، كذلك الشعر والثورة واحد. الثورة فعل برؤيا، والشعر رؤيا بفعل. معاً يوقظان الحاضر ويقودانه إلى عناق ما يأتي.

* * *

د ـ ما يأتي، أي ما يتطلّع إليه الشاعر، هو إنسانيّة عادلة، مبدعة، حرّة؛ هو الإنسان الّذي يعيد ابتكار كلّ شيء فيما هو يمدّ جذوره في الآتي. والآتي لانهائي. فليس شاعراً من ليس لانهائيّاً.

وفي هذه البقعة العربيّة كثير ممّا يغذّي فينا هذه اللانهائيّة. فهي، في الأصل، أرض ولادة ونبوّة، يتحدّث أبناؤها مع الله وجهاً لوجه. فالإنسان فيها مسكون فطريّاً بما وراءها، بالغيب. المعلوم عنده عتبة لغير المعلوم، والنهاية مدخل إلى اللانهاية. إنّه بطبيعته مرشوق نحو الأبعد الأكثر غيباً، مشدودٌ إلى الجانب الخفيّ الآخر من هذا العالم. فهو يؤمن، بالفطرة، أنّ حياته الجارية ليست إلّا جزءاً باهتاً يسيراً من الحياة.

بهذا تتمّ الوحدة بين الواقع والممكن، الزمني وما فوق الزمني، الشيء والخيال. وبهذا يتمّ تخطّي الثنائيّات نحو تركيب وجوديّ آخر تتوحّد فيه حيويّة الإشراق أو المعرفة، بحيويّة الإبداع أو العمل.

* * *

هـ ـ ليس شاعراً، إذن، من لا يكون تغيير العالم في أساس حَدْسه الشعريّ. فكما ينسلخ الشاعر من نفسه لكي يجد نفسه، كذلك يهيّئ للعالم أن ينسلخ من نفسه لكي يجد نفسه. فالعالم جسدُ الشاعر: لا يستطيع إلّا أن يحرّكه، إلّا أن يغيّره. وحين لا يفعل يكون ميّتاً: فليس شاعراً عربيّاً من لا يكون ثائراً ـ منغرساً في حياته العربيّة من أجل أن يغيّرها، أن يتخطّى أشكالهاالهرمة، ويخلق لها أشكالاً جديدة.

كلّ شيء في الحياة العربيّة للموت والقيامة: البيت، العائلة، المدرسة، الكنيسة، الكتاب، الحبّ، الحريّة، العدالة، الإنسان، الشعر، . . .

ليس شاعراً من لا يعلن هذا الموت، مبشّراً بالقيامة. لكن يبدو أنّ حياتنا هي من العفن والتحجّر بحيث لا تستحقّ نعمة الموت. كأنّها لم تعرف الحياة. وكيف يموت من لا يحيا، أو كيف يحيا من لا يموت؟

وكأنّ مرض حياتنا الأعظم هو في أنّها لا تريد أن تموت، بل تريد أن تبقى متأرجحةً في هذه اللحظة الواقفة بين الحياة والموت. فليست الحياة عندنا حياةً ولا موتاً، بل عادة. والعادة تتحوّل إلى مملكة. ولهذه المملكة قوانين ومفاييس، وإلزام وجزاء. فيها يلتغي العمق والبعد، وتنفتح هوّة بين النفس والجسد، الباطن والظاهر، الإنسان والإنسان، الإنسان والغيب. ويتحجّر، معاً، الإنسان والله.

لننظر، مثلاً، إلى تراثنا بما فيه من قيم دينيّة وغير دينيّة. نحن في الواقع بعيدون عنه، فكراً وتطبيقاً. كأنّنا إذن غير مؤمنين به. مع ذلك، لا نفكّر إلّا به وفيه. نفكّر به وفيه كما لو أنّنا نريد أن نحافظ عليه إلى الأبد. ثمّ إنّنا نعيش حياتنا اليوميّة كما لو أنّنا نمقته ونريد أن يزول إلى الأبد. إنّه طريق تجاوزناها، لكنّنا نسير عليها باستمرار.

ليس شاعراً في حياتنا من لا يعمل على موت حياتنا هذه، من أجل أن تحيا. ليس شاعراً من لا يموت، هو كذلك، من أجل أن يحيا، فيخلق، ويهيّئ لنا السكنى في مملكة الانبثاق والإشراق، حيث نتحرّك، ووجهنا إلى الغيب، في مدّ إشعاع وتوتّر.

* * *

الشعر العربي بامتياز هو، اليوم، شعر التوتّر الخارق بين الأطراف. ففي هذا التوتّر علامة الاستقصاء الأغنى والأقصى. وفيه دعوة إلى أن يكون الشعر تجربة كلّيّة تتعانق فيها الشهادة بالموت والشهادة بالنطق: تجربة تتخطّى تناقضات الفكر والحياة معاً، وتكون بشارة خلاص من الوضع الإنساني الميّت، ـ بشارة بنهاية الإنسان القديم من أجل ولادة إنسان جديد آخر، يكون الطبيعة وما وراءها/الحضور والغيب في آن.

ذاكرة الآداب ـ ٥ ـ : عز الدين المناصرة

مسؤوليّة «مثقّف ما بين الحضارات» س.س.إ.

إدوارد سعيد، أو أخلاقيّة المعرفة فيصل درّاج

المقهور يصادم جيوش الكلمات عفيف فرّاج

الانتماء... في المنفى كيرستِن إدريس

ثلاث مقالات ومقابلة

١ - الهويّة، السّلطة، الحريّة: المتسلّط والرّحالة.

٢ - تحيّة إلى «تحيّة».

٣ - المثقّفون منفيّين: مغتربون وهامشيّون.

٤ - مقابلة مع ادوارد سعيد (أجرتها «باربرة هارلو»).

ادوارد سعيد

ملف من إعداد وتعريب: سماح إدريس

مسؤوليّة

«مثقّفِ ما بين الحضارات»

د. سماح ادريس

كُلّما هممتُ بالكتابة عن إدوارد سعيد تذكّرتُ لقائي الأوّل به عام ١٩٨٦. كنت مأأزال طالباً في جامعة كولومبيا، وأرغبُ في أن أدرس على إدوارد سعيد مادّةً في الأدب المقارن. أدخلتني سكرتيرته بعد أن نظرتْ إليّ ـ كما حَدَسْتُ ـ من المنظار المثبت في باب مكتبه. فلسطيني مؤيّد للفلسطينيّين و«للإرهاب»: تلك كانت «صبغته» عند الصّهاينة المنتشرين في كولومبيا، وقد تعرّض بسببها لمضايقات المنظّمات الصّهيونيّة وتهديداتها وتخريباتها المتعمّدة. وأمّا أنا فكنتُ أحمل في نفسي انبهاراً عظيماً بذلك العربيّ الّذي يفحم الأمريكيّين والصّهاينة بقوّة حجّته وطلاقة إنكليزيّته وسعة معرفته. وكنتُ أحمل لَهُ، مع ذلك، نوعاً من الشكّ: فقد كانتْ ـ ومازال ـ خلفيّتي السّياسيّة قائمةً على رفض وجود «إسرائيل» ورفض الاعتراف بها ورفض التّفاوض معها؛ وكان إدوارد سعيد ـ ومايزال ـ شأنه في ذلك شأن الغالبيّة السّاحقة من العرب المقيمين في أمريكا يجد في مثل مواقفي مثاليّةً صبيانيّةً، ويصرّ على أنّ مقارعة الإسرائيليّين في الحلبة الثّقافيّة وجهاً لوجه هي الكفيلة بتمزيق الأقنعة الّتي يلبسونها ويلبسها حلفاؤهم الأمريكيّون.

انتظرتُ إدوارد سعيد وقتاً طويلاً كي ينهي مخابرته. نفرتُ منه آنذاك، وفكّرتُ في مغادرة مكتبه (وبالمناسبة: فأنا مازلت ـ رغم توطّد صداقتي به الآن ـ انتظر في مكتبه انتهاءَ مخابراته؛ لكنّ نفوري منه زال وحلّ محلّه شيءٌ من التّململ). هممتُ بالمغادرة، فأشارَ عليّ بالجلوس. جلست. لكنّه ـ لدهشتي ـ استمرّ في تلقّي المكالمات، رغم أنّني كنتُ قد سجّلْتُ اسمي في لائحة زوّاره. صبرتُ، وقلتُ لنفسي إنّ العلم أَهْلٌ ـ أحياناً ـ لأن يذلّ المرءُ نفسه في سبيله. أنهى مخابراته. تحدّثتُ معه بالإنكليزيّة؛ فأنا لم أكن أريد أن يقبلني في صفّه لأنّي عربيّ لا غير. أحسَّ ـ من لكنتي وتلعثمي، وربّما من شاربي (الّذي لم أكن قد حلقته بعد) ـ أنّني من عالم آخر، ثم لمح كتاباً بالعربيّة كنتُ أحمله مع كتب أخرى. وارتسم السّرور على وجهه حين علم أنّني لبناني. سألني عن بيروت، وعن الفلسطينيّين. قال إنّ «أبو عمّار» ـ رغم كلّ شيء ـ رمزٌ لفلسطين. لم أُعلّق. «لا» قال، «الظّاهر أنّك رفضاوي». لم أنفِ التّهمة. تحدّثنا طويلاً. نسيتُ هدفَ زيارتي. ثمّ قال لي: «هل ستكتب رواية اسمها مانهاتن بعد أن كتب أبوك الحيّ اللاّتيني»؟ ضحكت، وتساءلت «أين جانين الأمريكيّة، يا حسرة؟!» وثِقَ بي. الحمدلله! أعطاني رقم زهدي طرزي ـ ممثّل منظّمة التّحرير آنذاك ـ وعنوان بيته، وقال لي: «صديقي شفيق الحوت (مدير مكتب منظمة التّحرير في بيروت آنذاك) له ابنتان تسكنان ذلك البيت. تَعَرَّفْ إليهما وعَرِّفْهما إلى نيويورك». استجبْتُ لطلبه. وخرجتُ من مكتبه.

ومنذ ذلك اللّقاء أصبحتُ «ضابطَ الارتباط» (أو واحداً من «ضباط» الارتباط) بين إدوارد سعيد من جهة، و«النّادي العربي في جامعة كولومبيا» ثمّ «الشّبكة المُدافعة عن الحريّة الأكاديميّة الفلسطينيّة» (Pafnet)، و«تجمّع طلاّب كولومبيا وبارنرد المناهض للتدخّل الأمريكي في الخليج» من جهة ثانية. فنظّمنا ندوات ومحاضرات ومؤتمرات هامّة شارك إدوارد سعيد في كثير منها، وشارك فيها أيضاً رشيد خالدي، وابراهيم أبو لغد، وكريستوفر هيتشنز، وإقبال أحمد، وجو ستورك، ونورمان فينكلستين، ونعوم تشومسكي، وأنطون شمّاس، وحليم بركات، ولوري براند، ونوبار هوفسيبان، وفؤاد مغربي، وإميل ساحليّة، وجورج صليبا، وهشام ملحم، وشيلا راين، وريتشارد بُوليت، وليسا أندرسون... وكانت مشاركة إدوارد سعيد في بعض هذه النّشاطات ضمانةً أكيدة لنجاحها، وكسباً محتّماً للقضيّة العربيّة ولقضايا شعوب «العالم الثّالث» وفي مقدّمتهم شعبُ فلسطين.

* * *

لن أتحدّث عن كتابات إدوارد سعيد النقديّة والموسيقيّة والحضاريّة والسّياسيّة؛ فسوف يقوم بذلك من هو أكثر جدارة. بل دعوني أحصر حديثي ههنا في أثر إدوارد سعيد فينا نحن ـ بوصفنا طلاّباً عرباً وأمريكيّين في السّاحة الأمريكيّة.

لقد مثّل إدوارد سعيد لنا «المثقف المسؤول» بامتياز. فقد كان على الدّوام شديدَ الأهبة للتّحدّث في موضوع محاضرته. يأتي، وفي جعبته مقالٌ كاملٌ وقصاصات جرائد وتقاريرُ حكوميّة وأرقامٌ موثوقة. ويتدفّق في الحديث ـ بلغة آسرة تُعتبر من أكثر لغات النّاطقين بالانجليزيّة تماسكاً وإبداعاً ـ فيشدّ انتباهَ النّاس ويربك أصحابَ القناعات المعادية. أذكر في مؤتمرٍ نظّمناه في جامعة كولومبيا (وعنوانه: «الهويّة الوطنيّة الفلسطينيّة») أنّ مسؤولة حزب «اللّيكود» الصّهيوني الفاشي انفجرت بالبكاء بعد أنْ أفحمها سعيد بما يقرب الهُزْء منها! وحدث، في مناسبة أخرى نظّمناها (بأسم «تجمّع الطلاّب المناهضين للتّدخلّ الأمريكي في الخليج») أن انبرى لسعيد طالبٌ صهيوني متطرّف (هل في الصّفة الأخيرة تكرار لا معنى له؟) يسوق حججاً وأمثلة معروفة في الخطاب الإسرائيلي؛ وكان سعيد يقاطعه بكلمة أو جملة فيرتبك الصّهيوني حتّى تهاوتْ جميعُ حججه، وصفّق الحضورُ لإدوارد سعيد إعجاباً وتقديراً. ومع ذلك فإنّ «نجوميّة» سعيد لم تدفعه في أيّ وقت من الأوقات إلى الكسل والانكفاء؛ بل كان على الدّوام مطّلعاً على آخر الكتب والتقارير والأبحاث، ولم يكن شأنَ أكثر أساتذة الجامعات (في الولايات المتّحدة وهنا، ويا للأسف!) ليجتَرَّ المعلوماتِ الّتي اكتسبها منذ أيام الدّكتوراه. وهذا ما جعل إدوارد سعيد ـ في أعيننا ـ مثقفاً عصريّاً وراهنيّاً بامتياز ـ ومن هنا أيضاً احترامُهُ لـ «مسؤوليّته» بالمعنى الأكاديمي ـ لا السياسي وحده ـ وما يتّصل بهذا المعنى الأكاديمي من احترامٍ لشرف الكلمة ولمقتضيات العلم والبحث.

ومثّل لنا إدوارد سعيد أيضاً ذلك التّحدّي الّذي يواجهه كُلُّ إنسانٍ قوميّ يريد أن لا تأسره ارتباطاتُهُ القوميّةُ وأنْ لا تغيّبه ـ في الوقت نفسه ـ تطلّعاتُه في أن يكون جزءاً من عالمٍ واحد وجَسَدٍ إنسانيّ واحد. ولقد أصابتْ فريال غزّول حين أشارت إلى عُدّة إدوارد سعيد الّتي تؤهلّه لممارسة ذلك التّحدّي:

> إنّ أروَع مزيّة في كتابات سعيد تبقى... محاولاتِه الجنينيّة لربط طرفيْ حياته [الغربيّة، والإسلاميّة/العربيّة] في مشروع تجريبيّ يهدف إلى التّحقق الذّاتي. وكان الأدبُ المقارنُ هو خلفيّته التّدريبيّة [على صعيد الممارسة الأكاديميّة]؛ فهو ـ لذلك ـ مسلّحٌ بتقنيّات ومهارات تجيز تجاوُزَ الحقائق المتباعدة والأوضاع المختلفة والتراثات غير المتشابهة، من أجل الكشف عن المتشابهات والهويات والاختلافات والتباينات والمفارقات... **(The Edward Said Reader), ed. Micheal Sprinker, 1992.**

أقول: شكّل نموذجُ إدوارد سعيد لنا، بوصفنا طلاّباً عرباً نعيش في الغرب، تحدّياً هائلاً. فلقد كنّا أكثرنا ـ ومانزال ـ لا نؤمن بأن في وسعنا أن نكون «بين الحضارات». وكنّا نؤمن أنّ هويّةً ما فينا ـ هويّةَ الغربة، أو هويّةَ جواز السّفر ـ هي الّتي ستتغلّب في النّهاية، حتّى أتى مَنْ حاول ـ بممارساته وكتاباته ـ أن يخلخل قناعاتنا، وإنْ بصعوبة. وأنا أشعر، حتّى هذه اللّحظة، بهزّة عنيفة إذْ أقرأ كلمات إدوارد التّالية:

> إنّ الشّعور بأنّني بين الحضارات لهو شعورٌ قويٌّ جدّاً جدّاً. وأستطيع القول إنّ المجرى الاقوى الّذي ينساب في حياتي هو حقيقة أنّني أدخل الأشياء وأخرجُ منها باستمرار، و[أنّني] لستُ في الحقيقة جزءاً من إيّما شيءٍ وقتاً طويلاً! (راجع المقابلة الّتي أجراها معه إيمري سالوسينزكي في كتاب الأخير المعنون النّقد في المجتمع: مقابلات، ص ١٢٣).

ومثّل لنا إدوارد سعيد الإنسانَ العربيّ الّذي لم تدفعه آلياتُ الاستلاب في المجتمع الأمريكي، ولا إغراءاتُ المؤسّسة الإعلامية والعسكريّة إلى أن يصبح محض «مُخبر محلّي» **Native informant** كالّذي تحفل الولايات المتّحدة بنماذج كثيرة منه (أهمّها على الإطلاق: فؤاد عجمي وكنعان مكيّة المعروف بسمير الخليل). بل كانَ على الدّوام مدافعاً عن القضايا العربيّة العادلة (لا الدّيكتاتوريّات العربيّة)، وعن الإسلام حضارة وثقافة (لا أصوليّة وتزمّتاً)، منكراً الإرهاب الرسمي الأمريكي على الصّعد العسكريّة والإعلاميّة والاقتصاديّة. وإدوارد سعيد ـ في هذا الصّدد ـ يستوي هو ونعوم

تشومسكي على هرم «مؤسّسة» مضادّة للفكر السّائد (mainstream thought): «مؤسّسةٍ» «منشقّة» تخترق حجبَ الأكاذيب لا لتبحث عن أكاذيب جديدة (كما يفعل كثيرٌ من المعارضين والمنشقّين) بل لتكشف آفاق الموضوعيّة والحريّة.

ولاشكّ أن أكثر ما جذبني ـ شخصياً ـ إلى عمل ادوارد سعيد هو قدرتُه الفائقة على أن يضع الأولويّة لقيم الإنسان، في كلّ مكان، وفوق كُلّ قضيّة أخرى. فهو ـ مثلاً ـ لم يندفعْ إلى تأييد الاجتياح العراقي للكويْت كراهيةً بسياسة الولايات المتّحدة تجاه العرب؛ وهو لم يغفر للكويتيّين عقابهم المروّع للفلسطينيّين المسالمين ولم يغفر ـ في الوقت ذاته ـ للقيادة الرّسميّة الفلسطينيّة تأييدها للرّئيس العراقي صدّام حسين وتجاوزات بعض المنظّمات الفلسطينيّة في الكويت إبّان الاجتياح. ولعلّ ما دفع إدوارد إلى هذه المواقف هو أخلاقيّته الأكاديميّة أوّلاً، ونفوره من الأخلاقويّة الرّسميّة الأمريكيّة الكاذبة الّتي دأبتْ على كيْل الأمور بمكيالَيْن: فلا تنظرُ إلى القمع الإسرائيلي للفلسطينيّين واللّبنانيّين، ولا إلى قمع الأنظمة العربيّة الّتي تؤيّدها الولاياتُ المتّحدة؛ بل تكتفي هذه الأخلاقويّة المزيّفة بأن تسعى جاريةً في خدمة سياسة الإدارات الأمريكيّة الضيّقة الّتي تسكت عن قمع الفلسطينيّين وشعب البوسنة، وتنتحب على مقتل مستوطن إسرائيلي أو اغتصابٍ في الكويت، ثمّ تدين الشّيوعيّة في الاتّحاد السوڤياتي (سابقاً) وتؤيّد هجومَ يلتسين في روسيا (الحديثة) على البرلمان والديموقراطيّة!

* * *

ولا غرو أنّ مواقف سعيد هذه قد ولّدت له أعداء كثيرين ـ في الجامعات، ومعاهد التّعليم، والإدارة الأمريكيّة. لكنَّ ظلم ذوي القربى كان أشدّ مضاضةً على إدوارد سعيد الفلسطيني العربي العالمثالثي. ولقد كان أبرز منتقدي سعيد من بين المسلمين والعرب ومثقّفي العالم الثالث إعجاز أحمد، وصادق جلال العظم، ومهدي عامل ـ هذا دون أن نغفل بعضَ «مثقّفي» منظّمة التّحرير الفلسطينيّة (ذلك النّظام العربي الّذي لم يملك أرضاً ولا بلديّة بعد!) الّذين تسمعهم ينتقدون إدوارد سعيد همساً.

فلقد ظُلِم سعيد، أوّلاً، حين اتُّهِمَ بأنّه يدعو إلى قيامِ أصوليّة إسلاميّة في مواجهة الغزو الامبريالي الغربي. والحقّ أنّه لم يدعُ ـ وهو العلماني والدنيويّ ـ إلى ذلك أبداً، وإنّما دعا إلى نوع من التكاتف والحوار بين الدّول الإسلاميّة (بما في ذلك إيران وتركيا) الّتي يجمع بينها تراثٌ حضاريٌّ إسلامي ومصالحُ حيويّةٌ متشابهة.

وظُلِم ثانياً حين اتُّهِم بأنّه يقسم العالمَ إلى ثنائيّتَيْن غير قابلتيْن للالتقاء: الشّرق والغرب. واعتَقَدَ بعضُ المثقّفين العالمثالثيّين ـ أو هم حاولوا الإيهام ـ أنّ إدوارد سعيد يرى في الغرب كُلّه عداءً للشرق، وراحوا يضربون الشّواهد على تعاطف ماركس مع الشّعوب الشّرقيّة، وتأييد لينين للشّعوب المسلمة. والحقّ أنّ إدوارد سعيد مسؤول ـ في رأيي ـ عن بعض اللّبْس في كتابه الاستشراق، ولاسيّما في حديثه عن مفهوم ماركس للاستبداد الآسيوي ودور بريطانيا «الثّوري» في تقدّم الهندَ؛ ولكنّ ذلك التّقصير لا يستأهل ذلك الهجومَ الصّاخب الّذي شنّه عليه الماركسيّون العرب، ولاسيّما حين ندرك أنّ التّفكير الماركسي ذاته يفرض على الإنسان الماركسي أن يرى أنّ أفكار ماركس لابدّ أن تكون قد نبعتْ ـ أساساً ـ من مركزيّة أوروبيّة هو ابنُها رغم ثورته عليها، وأنّ تلك المركزيّة لابدّ أن تكون قد تسرّبت ـ بمقدار قليل أو كثير ـ إلى ماركس. وأمّا الاستثناءات الّتي يذكرها منتقدو سعيد ضمن «الشّرعة الفكريّة الغربيّة» فهي صحيحة وهامّة، لكنّها لا تنفي فكرةً أساسيّةً في الاستشراق، وهي أنّ هذه «الشّرعة» تحفل بالتّمييز الحضاري ضد العرب والمسلمين وبمركزيّة غربيّة تُعامل الآخر بدونيّة مطلقة.

وظُلِمَ سعيد ثالثاً حين اتهمه البعض بأنّه يقدّم نصائحَ للإدارة الأمريكيّة بألاّ تشدّد القمع على الشّعوب العربيّة، وأوّلوا ذلك بأنّ إدوارد سعيد يطالب الأمريكيّين بقمع ملطّف! ونسي المتّهمون أنّ إدوارد سعيد لا يرفض أن يقدّم «النّصائح» لأحد ـ وإنّ شوّهوا مضمونَ هذه النّصائح تشويهاً تامّاً، باقتطاعها من سياقها وقراءتها حرفيّاً سواءً بسواء ـ؛

ونسُوا أيضاً أنّ سعيد رفض إغراءات الإدارة الأمريكيّة، وحين حاضر في مقرّ القيادة المركزيّة الأمريكيّة أمام خمسمئة كادر عسكري أمريكي عُرض عليه عقدٌ بالعمل مستشاراً لدى القيادة فرفض مؤكّداً «أنّ مهمّة المثقّف أبعدُ من السّعي وراء المال» (جريدة الحياة، ١٨ تمّوز ١٩٩٣).

وظلمه اليسارُ الفلسطيني، رابعاً، حين اتّهمته الجبهة الشّعبية لتحرير فلسطين ـ مثلاً ـ بأنّه قدّم في كتابه مسألة فلسطين «تنازلاتٍ مجّانيّةً للصّهيونيّة»، وبأنّه «فشل في تعريف الصّراع بأنّه صراع طبقي ضدّ الامبرياليّة والصّهيونيّة لا صراع بين شعبين»، مرجعة (أي الجبهة المذكورة) نظرة سعيد إلى نطاق «البورجوازية الإنسانوية» **PFLP Bulletin, no. 47**. أم ترانا نظلم ذلك اليسارَ، ولاسيّما إذا أخذنا في عين الاعتبار أنّ الاتّهامات تلك أتتْ في أوج النّضال الفلسطيني، فكان صعباً على اليسار أن يقبل رفض سعيد عام ٧٩ للكفاح المسلّح «وسيلةً أساسيّة للفلسطينيّين» وأن يقبل «دعوته إلى دولتين ومناشدته المجلسَ الوطنيَّ الفلسطينيَّ تبنّي مشروع مقاومة مدنيّة جماهيريّة» (لا مقاومة مسلّحة)؟

وظلمته القيادةُ الرّسميّة لمنظّمة التّحرير، خامساً، حين رفضتْ أن تأخذ بخبرته في السّاحة الأمريكيّة، وواصلت اعتمادَها لا على المجتمع المدني الأمريكي بل «على سماسرة (وسطاء)»، وواصلت دعمها لممثّلين فلسطينيّين «فاسدين أو غير مؤهّلين». لقد تجاهلته قيادةُ منظّمة التّحرير، وهو الّذي عدّه البعضُ ـ ومنهم مايكل سبرينكر ـ «النّاطِقَ الرّسميَّ الأبرز طوال ما يزيد على الأعوام العشرين الأخيرة للقضية الفلسطينية في الولايات المتحدة وفي بريطانيا كذلك» **(The Edward Said Reader**, ص ٢). وهو الّذي صاغَ «إعلان الاستقلال» بالانجليزيّة، وكتب أفضلَ ثلاثة كتب إنكليزيّة معنيّة مباشرةً بالإنسان الفلسطيني: مسألة فلسطين، وما وراء السّماء الأخيرة، ولوم الضّحايا. وقد ردّ إدوارد على «المنظّمة» مراراً، وهاكُمْ واحداً من ردوده:

> الجهل ليس عذراً. لقد شاركت منظّمةُ التّحرير الفلسطينيّة منذ عام ١٩٧٤، وبشكل ثابت، في نشاطات الأمم المتّحدة، وتوفّرتْ لديها الفرصةُ لدراسة الأوضاع في الولايات المتّحدة... إنّ السّؤال الّذي أودّ طرحه هو التّالي: متى ستسعى منظّمةُ التّحرير إلى استخدام الإمكانيّات المتوفّرة لديها لكي تتعامل مع الولايات المتّحدة بأسلوبٍ جدّي ومواجه؟... ففي هذه البلاد الكثيرُ من المؤسّسات والجامعات والاتّحادات المهنيّة والجاليات الّتي تدعمنا دعماً تامّاً. لكنّها لم تُعبَّأ ولم تجْرِ الإفادةُ منها، ولم يُطلبْ منها عملُ أيّ شيء. فكُلُّ شيءٍ قد رُتِّبَ بين تونس وواشنطن من خلف الأبواب المغلقة. إنّهم [مسؤولي منظمة التّحرير] يأتون هنا [إلى أميركا]، ثمّ يغادرون، وهذا كُلّ شيء. إنّ حاجتنا إلى وجودٍ فلسطينيّ في الولايات المتّحدة يجب أن يُسَوَّى ويُدرسَ بعناية، فيكونَ وجوداً ذكيّاً ومقاوماً... وإلاّ فلن نستطيع أن نحصد ثمرات النّضال الشّجاع الّذي يخوضه الفلسطينيّون في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، وسيكون موتهم عبثاً (القبس، خريف ١٩٨٩).

***

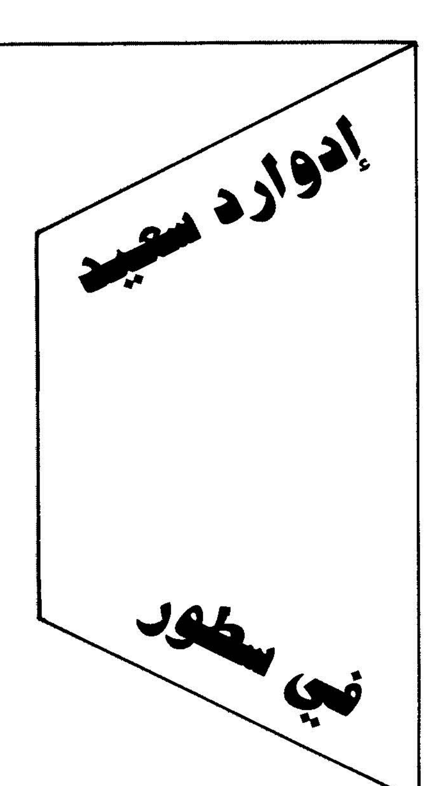
لستُ هنا في معرض ردّ الظّلم عن سعيد؛ فممارساته وكتبه وما تكشّف الواقع السّياسي عنه وما سيتكشّف عنه في المستقبل هي الّتي ستنصفه أو تظلمه. ولذلك، فأنا سأكتفي ـ إلى جانب الكلمات السّابقة ـ بترجمة ثلاث مقالات (هي «الهويّة، السّلطة، الحريّة...»؛ و«المثقّفونَ منفيّين...»؛ و«تحيّة إلى تحيّة كاريوكا») ومقابلةٍ واحدةٍ أجرتها معه باربارا هارلو. ولابدّ أن يعثر القارئ في هذه المقالات على ما يرفضه أو يختلف معه؛ ولا ضيْرَ في ذلك، بل إنّ خلافيّة أفكار سعيد مكوّنٌ أساسيّ مِن أهميّته مثقّفاً عربيّاً/ أمريكيّاً. وإذا كان ـ في الختام ـ مسموحاً للمرء أن يهدي تعريباً لنصوصٍ كتبها غيرُهُ (وقد كابدتُ في ذلك التّعريب مكابَدةً عظيمة أحياناً)، فليكن ذلك الإهداء إلى أصدقائي ورفاقي في «النّادي العربي في كولومبيا» وإلى «تجمّع الطلاّب المناهضين للتدخّل الأمريكي في الخليج»، وأخصّ بالإهداء: ناصر، وسناء، وأحمد، وأحمد (هناك أحمدان)، ونانسي، وڤيكي، وآندي، وعمر، تعبيراً عن اعتزازٍ بالغٍ بالدّور الّذي لعبوه في نصرة القضايا العربيّة والتّقدميّة، وعربونَ وفاءٍ.. لهذا الدّور الّذي اضطلع به إدوارد سعيد ما يزيد عن عقديْن.

ادوارد سعيد أو أخلاقية المعرفة

د. فيصل دراج

تتحدّد وظيفةُ المثقّف بمسؤوليّته الأخلاقيّة في الدفاع عن جملة قيم ومبادئ بوّابتُها الأولى: حرّيّةُ الإنسان، في مستوياتها كلّها. يدافع، بالمعنى البسيط، عن الحرّيّة والعدالة والكرامة الإنسانيّة، ويقاتل من أجل نزوع إنساني لم يتحقّقْ، أي أنّه يدافع عن مستقبل أفضل محتملٍ، فإنْ لازم التّشاؤمُ العقلَ، غدا المثقّفُ مدافعاً عن اليوتوبيا. وسواء اقترن العقلُ بالتّشاؤم، أم تخفّف منه، فإنّ وظيفة المثقّف تأكيد على تغيّر الأزمنة وتبدّلها وتأكيد على المستقبل، كزمن مختلف، وكفضاء تاريخي جديد يصوغه الكفاحُ الإنساني. وإذا كانت أجملُ الأزمنة هي التّي يبدو فيها حاضرُ السّلْب عارضاً ومستقبلُ الإيجاب قادماً، فإنّ أسوأ الأزمنة هي التي يبدو فيها المستقبلُ وكأنّه قد اندفن في الحاضر وسكن فيه؛ وينتهي التّاريخ، أو هكذا يبدو، فتنغلق نوافذه وينغلق فيه كلُّ أفقٍ محتمل.

ويمكن للزّمن الأوّل أن يعلن جماله في تفاؤل الإرادة، وفي تفاؤل عقل يرى العبد طليقاً. ولعلّ هذا التفاؤلَ المزدوجَ هو الّذي أطلق، في حقبة من هذا القرن توارتْ، أصواتَ غرامشي ورسل وسارتر وبيترڤايس، حيث المثقّف مسؤول ـ أو هكذا يعتقد ـ عن جوع طفل إفريقي وحرمان عامل مستَغَلّ واغتصاب حقوق إنسان ضعيف. وعلى نقيض الزّمن الأوّل، وعلى فراق معه، نعيش حاضراً صفته انحطاطٌ كونيٌّ شامل: إذ الاختلافُ مقهورٌ والتبايُن محاصرٌ والمستقبلُ كلمةٌ لا ضمانَ لها. ومع ذلك، فإنّ كلّ مركز، مهما اتّسع، لا يلغي هامشاً معارضاً له ومختلفاً عنه، يقرأ المركزَ ويردّ عليها بقولٍ هامشيٍّ مركزه



ـ ولد عام ١٩٣٥ في القدس. وكان أبوه رجلَ أعمالٍ محترماً.

ـ هربتْ عائلتهُ من فلسطين عام ٤٧/٤٨ إلى مصر، فالتحق بمدرسة «ڤيكتوريا كولدج» البريطانيّة، قبل أن يُرسَل إلى الولايات المتحدة لينهي دراسته الثّانوية في ولاية ماساشوستس.

ـ التحق بجامعة پرنستيون، حيث دَرَسَ الإنكليزيّة والتّاريخ، وأُعجب بـ «ريتشارد بلاكمور»، أحد أبرز «النقّاد الجدد».

ـ أنهى تمرّسه الأكاديمي في هارڤرد، حيث درس الأدبَ المقارن على يد هاري لاڤين، وكتب أطروحة الدّكتوراه عن جوزيف كونراد.

ـ كتبَ مقالَه السياسيَّ الأوّل عقب أزمة السويس.

ـ تزوّج من سيّدة أمريكيّة، ثمّ انتهى زواجه منها بالطلاق. وعاد فتزوّج ثانية من اللّبنانيّة مريم قرطاس.

ـ انضمّ إلى المجلس الوطني الفلسطيني عام ١٩٧٧، وهو عام صدور كتابه الهامّ مسألة فلسطين.

ـ ترجم إلى الإنكليزيّة الخطابَ الّذي ألقاه رئيس منظمة التحرير السيّد ياسر عرفات أمام الجمعيّة العامّة للأمم المتحدة في ١٣ تشرين الثّاني ١٩٧٤، وذلك قبل عشرة أيّام من حصول منظّمة التّحرير الفلسطينيّة على منصب «مراقب» في الجمعيّة العامّة.

ـ ترجم إلى الإنكليزيّة «إعلان استقلال دولة فلسطين» عام ١٩٨٨.

ـ وَضَعَتْه «الرّابطة اليهوديّة المعادية للتشهير بإسرائيل» (The Jewish Anti - Defamation League) على لائحة «كبار المروّجين للتأييد العربي في صفوف الطلّاب، والأساتذة الجامعيّين» في الولايات المتحدة. ووصفه Edward Alexander بـ «أستاذ الإرهاب». وتعرّض مكتبه لعمليّات تخريب متعمّدة.

ـ دعا منذ أواسط السّبعينات إلى دولتين:

الحقيقة. وإلى هذا الهامش النيّر، لاتزال تنتمي أصوات كبيرة مثل تشومسكي وهابرماس وفريدريك جيمسون. وإليه ينتمي أيضاً: إدوارد سعيد.

مسار إدوارد سعيد مفارقة جديرة بالتأمّل: فهو ناقد أدبيّ مختصٌّ يندّد بالاختصاص المريض؛ وهو فلسطيني ـ أمريكي يندّد بالمنظور الأميركي للقضيّة الفلسطينيّة، سواء جاء المنظورُ من مسؤول في وزارة الخارجيّة، أم جاء من مسؤول فلسطيني لا يعرف عن المسؤول الأوّل شيئاً؛ وهو مثقّف أكاديمي، ينحّي الأكاديميّة جانباً، ويعيد تسييس الأمور بشكل صحيح. وقد يتكئ «سعيد» على فلسطينيّته ويدافع عادلاً عن القضيّة الفلسطينيّة، غير أنّ دفاعه يبدأ بالموضوعيّة قبل أن يبدأ من فلسطين؛ ذلك أنّه في بحثه النظريّ لا يرجع السّياسة إلى بلاغة وعلم جمال فقير، بل يضع البلاغة في حقل السّياسة ويسيّس العلاقات الجماليّة. وفي هذه الحدود يقيم إدوارد فرقاً بينه وبين مثقّف الاختصاص، الذي يغلق النّصّ وينغلق فيه، حتّى ينطفئ الواقعُ ويتهاوى التّاريخُ. كما أنّهُ يفرض مسافة بينه وبين «أكاديمي» فلسطيني مأخوذ بـ«الواقع» و«السياسة الواقعيّة»، وغافل عن معطيات الواقع ودروس التّاريخ. والفرق لا يصدر عن «منهج أكاديمي» مختلف أو عن اختلاف في «الموقع والمسؤوليّة»، وإنّما يصدر عن الفرق بين التّجريد اللامحدود والتجريد المفهومي الموحّد؛ وبمعنى ما، بين المجرّد والمشخّص. يقول إدوارد في دراسة له عنوانها «معارضون.. جماهير، دوائر وجماعات» ما يلي:

بكلام عامّ جدّاً، إذن، يعني عدمُ التدخُّل بالنسبة للاختصاص في العلوم الإنسانيّة. دعه يعمل (Laissez faire). فلهم «هم» أن يديروا البلادَ وأمّا نحنُ فسنُطنبُ في شرحِ وردسورث (Wordsworth) وشليغل (Schlegel). إنّنا لا نحطّ الأشياء كثيراً حين نقول إنّ عدم التدخُّلَ والتخصُّصَ الجامد في الأكاديميّة مرتبطان ارتباطاً مباشراً بما تمّتْ تسميته بالهجوم المعاكس من قبل «نخبة تجاريّة من رجال الأعمال على درجة عالية من التعبئة» كردّ فعل على الفترة السابقة (ما قبل ريغان) مباشرة حيثُ كانت الحاجات القوميّة تُعتبر ملبّاةً عن طريق موارد خُصِّصتْ بطريقةٍ جماعيّة وبطريقة ديموقراطيّة. غير أنّ العمل من خلال المؤسّسات ومراكز البحث والفروع الأكاديميّة والحكومة وأوساط النخبة التّابعة للشركات. قد أعلن عصراً جديداً للعقل ترافق مع تشويش الواقع وتعميته[1].

ينتقد سعيد صنميّة الاختصاص القائمة على ديالكتيك زائف قوامه رفع المعرفة وإلغاء العارف، إذ تبدو المعرفة حقلاً مغلقاً ومستقلاً في انغلاقه، ويبدو العارف سيّداً في حقله المستقلّ المغلق؛ أيْ يبدو مختصّاً بعلاقات الكتابة ومختصّاً باحترام قواعد الاختصاص كأنّ العارفَ نموذجٌ إنسانيّ من نوع خاصّ لا علاقة له بالنماذج البشريّة الأخرى. ولذلك يقول إدوارد:

> إنّنا بحاجة إلى التفكير بالإفلات من الغيتوات المدرسيّة التي سُجِنّا فيها كمثقّفين. ويتمُّ ذلك الإفلات بإعادة إطلاق السيرورات الاجتماعيّة

(١) مجلّة قضايا وشهادات، الكتاب الثالث «الحداثة» دار عيبال، قبرص، ١٩٩١، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

إسرائيليّة وفلسطينيّة. وعام ١٩٨٣ دعا المجلس الوطني الفلسطيني إلى تبنّي مشروع مقاومة مدنيّة جماهيريّة بديلاً عن العنف المسلّح.

ـ اتّهم منظّمةَ التّحرير بأنّها لا تعرف السّياقَ الأمريكي، واتّهم ممثّليها بالفساد وعدم الأهليّة وبالاعتماد على وسطاء وسماسرة أمريكيّين لشرح قضيّتهم بدلاً من مؤسّسات المجتمع المدني الأمريكي.

ـ استقال عام ١٩٩١ من المجلس الوطني الفلسطيني.

ـ دان التّدخل العسكري الأمريكي في حرب الخليج. وكان قبلها قد دان التّدخُّل العراقي في الكويت.

ـ شجب اتفاق غزّة/أريحا بين منظّمة التّحرير الفلسطينيّة ودولة إسرائيل، ورفض حضورَ حفلة التوقيع في «البيت الأبيض».

ـ يدرّس الأدب الإنكليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك منذ ما يقارب الثّلاثين عاماً.

ـ أحيا العامَ الماضي حفلتيْن موسيقيّتين في واشنطن ونيويورك، بالاشتراك مع ديانا تقي الدّين.

ـ يتكلّم الإنكليزيّة والعربيّة والفرنسيّة بطلاقة. وهو على دراية واسعة بالإسبانيّة والألمانيّة والإيطاليّة واللاّتينيّة.

ـ اكتشف مؤخّراً إصابته بسرطان الدم (اللوكيميا)، لكنّ صحّته جيّدة ومعنويّاته مرتفعة ونشاطه على صخبه.

ـ أعماله: **جوزيف كونراد ورواية السّيرة الذّاتيّة** (١٩٧٦)، وهي أطروحة الدّكتوراه.

بدايات: النّيّة والمنهج (١٩٧٥).

الاستشراق (١٩٧٨). وقد ترجمه د. كمال أبو ديب إلى العربيّة، وصدر عن مؤسّسة الأبحاث العربيّة.

مسألة فلسطين (١٩٧٩).

تغطية الإسلام: كيف يُقرّر الخبراء ووسائل الإعلام رؤيتنا لبقيّة أرجاء العالم (١٩٨١)، وقد ترجمته سميرة خوري إلى العربيّة، وصدر عن مؤسسة الأبحاث العربيّة.

العالم، النّصّ، النّاقد (١٩٨٣). وقد فاز هذا الكتاب بجائزة «رينيه ويليك» الخاصّة بالجمعيّة الأمريكيّة للأدب المقارن.

ما وراء السّماء الأخيرة: حَيَواتُ الفلسطينيّين (١٩٨٦).

لومُ الضّحايا: الأكاديميا الزّائفة ومسألة فلسطين (١٩٨٨) وهو كتاب أشرف عليه بالاشتراك مع كريستوفر هيتشنز ويضمّ ثلاثة مقالات لسعيد إلى جانب كتّاب آخرين.

توسيعات موسيقيّة (١٩٩١).

السّلام في الشّرق الأوسط (١٩٩١).

الثّقافة والإمبرياليّة (١٩٩٢). ويقوم د. كمال أبو ديب بتعريبه، ويصدر عن دار الآداب قريباً

التي تتخلّى عن التمثيل الموضوعي للعالم (وتتخلّى بالتالي عن السلطة) لصالح شلّة صغيرة من الخبراء وعملائهم. فجمهور الأدب والقرّاء ليس دائرة مغلقة ومؤلّفة من ثلاثة آلاف ناقد محترف، بل من مجموع الكائنات البشريّة التي تعيش في المجتمع. [وينبغي] معاينة الواقع الاجتماعي بأسلوب علماني لا بأسلوب صوفي باطني، على الرّغم من جميع الاحتجاجات بشأن الواقعيّة والموضوعيّة[٢]

«سعيد» ناقد أدبيّ مختصّ يندِّد بالاختصاص المريض.. وهو فلسطيني/ أمريكي يندِّد بالمنظور الأمريكي للقضيّة الفلسطينيّة، سواء جاء المنظور من مسؤول في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة، أم جاء من مسؤول فلسطيني لا يعرف عن المسؤول الأوّل شيئاً!

يعيد سعيد، في قوله هذا، الاعتبار إلى المثقّف الحديث بالمعنى التّاريخي للكلمة، فتكون الثّقافة شأناً عامّاً ونقداً لِمَا يُرجع الثّقافة إلى احتكارٍ صغير يمتثل إلى احتكار أكثر اتّساعاً ونفوذاً. ولا ينطلق سعيد، في هذا، من تأمّل مجرّد لوضع المثقّف المجرّد، بل يصل إلى ما يصل إليه عن طريق مراقبة عمليّة لوضع الثّقافة في المجتمع الأميركي. فالمؤسّساتيّة، المحدَّدَة سياسيّاً وايديولوجيّاً واقتصاديّاً، هي الّتي تحدّد إنتاج الثّقافة وإعادة إنتاجها، وفقاً لمنطقٍ مزدوج ومترابط، يبرّر السّياسات الخارجيّة والداخليّة من ناحية ويسهم في خلق «قارئ عام» يقبل بهذه السياسات كحقيقة كاملة من ناحية ثانية. فالثّقافة الأميركيّة في شكلها المسيطر تصنع مثقّفاً يسهم في إلغاء العقل وصناعة الإذعان، بل يلغي العقلَ المجتمعي لصالح عقل نخبوي يرى المردود المالي ولا يرى البشر. ولقد حقّقت هذه الثّقافة، بعملها ذاك، العبوديّةَ الأكثرَ حذقاً ومهارة في التّاريخ لأنّها تجعل الفرد يتقبّل عبوديّته راضياً. وحين يتوقّف تشومسكي أمام الثّقافة الأميركيّة «الموحَّدَة فرحاً» بسقوط النظام الساندينيي في نيكاراغوا فإنّه يكتب الكلمات التالية: «من البداية إلى النهاية، نرى بقدر كبير من الوضوح صورةَ ثقافةٍ سياسيّة شديدة الانضباط مفعمة حتّى النخاع بفيض من القيم التوتاليتاريّة»[٣]. وقد تبدو الصفة الأخيرة، أي الشموليّة، غريبة في انتسابها إلى نظام أمريكي أقام، بنجاحٍ لا نقص فيه، علاقةَ بداهة بين الشيوعيّة والتوتاليتاريّة. والواقع أنّ النظام الأميركي آية هذه الشموليّة ومرآة لها؛ مع فرق جوهري: فالشيوعيّة التي قَضَتْ مارست الاستبدادَ بأدوات بدائيّة وساذجة، بينما يرفع النظامُ الأمريكي إتلاف الشخصيّة الإنسانيّة إلى مقام العلم الدقيق. ولعلّ صناعة الإذعان المكتملة هي التي ولدت أُسطورةَ الوحش الأمريكي الجميل، الذي يفتح فماً جشعاً بأسنان ذهبيّة، وتجيء الضحايا إليه قبل أن يذهب إليها. ويتابع تشومسكي وصفه للسّياسة الثّقافيّة الأمريكيّة فيقول:

> إنّ المحاولات كلّها سوف تبذل من أجل تفريغ عامّة السكّان والناس من الثقافة (ومن أجل غسل الأدمغة) وصولاً إلى إغراق هؤلاء الناس في وحل المستوى الذهني والأخلاقي لأولياء الأمور في سائر الميادين الثقافيّة والاجتماعيّة. وتنتصب أمام أولئك الذين لا يستسلمون رسالة تاريخيّة: عليهم ألاّ يَنْسَوْا هذه الحقيقة[٤].

* * *

يلتقي ما يقوله إدوارد سعيد عن «إعادة إطلاق السيرورات الاجتماعيّة» مع «الرّسالة التّاريخيّة» المقاومة التي يدعو إليها تشومسكي. ودفاعاً عن هذه الرّسالة يمارس إدوارد سعيد، في كتاباته الأخيرة، الثّقافةَ خارجَ المؤسّسة؛ فتكون الثّقافة نقداً ومنظوراً نقديّاً ثنائيَ البعد، تميّز الموضوعيّ من البراجماتي، وتفصل بين مثقّف المؤسّسة ومثقّف «السيرورات الاجتماعيّة». وتتضح في هذا الموقف حداثةُ الثّقافة، أي بُعدها المستقبلي، لا بمعنى ثقافة متعالية حاضرة يُفصح المستقبل عن دلالاتها (أدونيس)، بل بمعنى نقد المسلّمات الثقافيّة الرّاهنة من أجلِ أطروحاتٍ ثقافيّة جديدة تعيد إلى «القارئ العام» اعتباره، وتجعله قادراً على تلمُّسِ الفرق بين كلمات الوحش الجميل وأفعاله.

يقدّم إدوارد سعيد في كتاب **لوم الضحايا** صورةً عن لاأخلاقيّة الثّقافة الأميركيّة كما تتجلّى في إنتاج صورة الإنسان الفلسطينيّ، إذ الأخير خَلْقٌ ايديولوجي محض أوجدته إيديولوجيا لا تعترف بالوجود الفلسطيني الموضوعي أبداً. وقد كتب سعيد في الكتاب المذكور، وهو مؤلّف جماعيّ، مقالاتٍ ثلاثاً بالإضافة إلى التقديم الذي وضعه. نقرأ في التقديم الصورتين الصهيونيّة والفلسطينيّة، كما تصوغهما صناعةُ الرأي العام. غير أنّنا نقرأ أوّلاً سلطة صناعة التزوير التي تعطي التزويرَ شكلَ البداهة. يشكّل الصهيوني والفلسطينيُّ - حسب هذه الصناعة - وحدةً متناقضة آيتُها وحدةُ الشرّ والخير، فلا يوجد أحدُهُما من دون الآخر، ولا يوجد أحدهما إلّا كنقيض للآخر. يحيل الصهيوني على الخير؛ غير أنّ هذه الإحالة الخيّرة تحيل، في حقيقة الأمر، على الخير المحايث للذّات الغربيّة. فهذه الذّات، في تعاملها مع الصهيوني، تتعامل مع ذاتٍ «مثلها»؛ وفي تمجيدها له تمجّد ذاتها، وانتصاره انتصار لها، أو امتداد لانتصاراتها المتعاقبة. تنبثق صورة الصّهيوني من إيديولوجيا المركزيّة - الأوروبيّة، التي بَنَتْ ذاتَها على هدم ذات الآخر

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٤

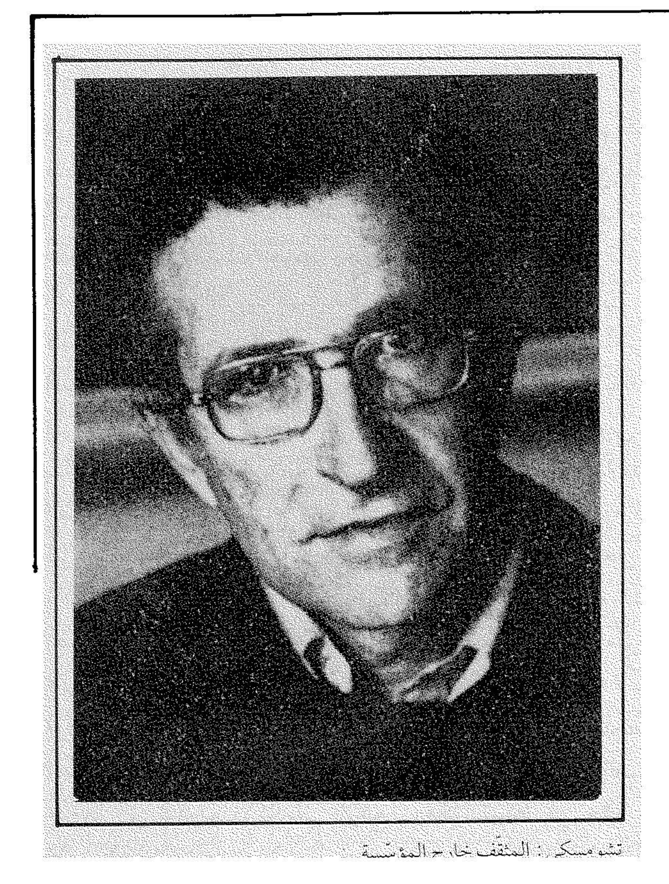
(٣) نعوم تشومسكي، ردع الديمقراطيّة، دار عيبال للنّشر، قبرص، ١٩٩٢، ص ٣٠٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٢٥.

اللاأوروبي. بل إنّ الإيديولوجيا الإعلاميّة الصهيونيّة أو المتصهينة لا تحقّق فاعليّتَها إلاّ في عمليّة بناء الصّورة الصهيونيّة بموادّ الموروث الإيديولوجي الكولونياليّ - العنصري الكلاسيكي، حيث يرى «الغربيُّ» في صورة الصهيوني، الباني لدولة إسرائيل، صورتَه الماضيةَ والحاضرةَ. فبين الغربي والآخر العربي فرقٌ واختلافٌ، وانتصارُ الصهيوني على العربي تأكيدٌ للاختلاف وتوليدٌ جديدٌ له. ولهذا يصبح الصهيوني، في سلطة صناعة الرأي العامّ، أسطورةً هي في جوهرها استعادةٌ لأُسطورةِ الإنسان الأبيض وهو يكتشف الأراضي الجديدة: فالصهيوني هو الخيّر والصّادقُ والجميل ومرآة للمستوطن الأبيض، يزرع الحضارة في أرض بور مكتشفة لم تعرف معنى الحضارة. وهكذا فالصهيوني تجسيد جديد فوق أرض فلسطين لطهرانيّة أمريكيّة ترتدّ إلى القرن التاسع عشر زرعت الحضارة يوماً في أرض الهنود التي لم تعرف الحضارة!

تحوّل إيديولوجيّةُ التزوير الصهيونيَّ إلى أسطورة الإيجاب. غير أنّ هذه الأسطورة في علاقتها بنقيضها لا تستوي إلاّ إنْ حَوّلت الفلسطيني إلى أسطورة أخرى تمثِّلُ نفياً للأسطورة الأولى. ولهذا يتمّ اختزالُ الفلسطيني إلى نماذج جاهزة محدودة العدد: فهو المسلم المأفون الهائج المأخوذ بعنف مجاني يحصد الأبرياء، وهو اللاعقلاني الذي لا شفاء له، وهو المتوحِّش والبدائي (ص ٣). تَصدر صورةُ الفلسطيني - كما يُظْهِر إدوارد سعيد - عن صورة الصهيوني، وتنبثق صورةُ الأخير من سلطة الإعلام. وفي الحالين فإنّ الوقائع والتّاريخ والحقائق لا ضرورة لها: فالصّهيوني خَيِّر والفلسطيني المناهض له شرّ، بل إنّ الفلسطيني معاد للمعايير الأمريكيّة لأنّه مُعادٍ للواقع الصّهيوني. ولذلك تقع على الفلسطيني الصّفاتُ الأمريكيّةُ الجاهزة والمسيطرة: فهو إرهابي، شيوعي، وفي النّهاية فإنه معادٍ للسامية. وهكذا يتحوّل الفلسطيني إلى ضحيّة من نوع خاصّ: ضحيّة لا تستحقّ التعاطف لأنّها مجهولةُ التّاريخ، ولا يودّ أحدٌ أنْ يتعرّف على هذا التّاريخ. وهكذا أيضاً يُنتج ضياعُ تاريخ الضحيّة خصوصيّتها؛ فإذا بها ضحيّة تُلام على مصائبها وتُلام على المصائب التي تنزل بالغير أيضاً. وضحيّة كهذه علاجُها الموتُ؛ شرٌّ هي، وشرُّها فيها، وشرُّها الدّاخلي جعلها ضحيّةً لا تاريخ لها؛ والخير يقضي بإتلاف الشرّ وهزيمته.

يكشف لوم الضحيّة الغربية - كما يظهره إدوارد سعيد - عن إيديولوجيا الاكتشاف الكولونياليّة الملازمة للإيديولوجيا الأمريكيّة المسيطرة. فحسب هذه الإيديولوجيا فإنّ فلسطين العربيّة لا وجود لها: لأنّ ما يحمل صفة الوجود هي فلسطين التي «اكتشفها» الصهاينة؛ والإيديولوجيا التي تزوّر معنى الاكتشاف تتعامل فقط مع الاكتشاف المزوّر لفلسطين. يكتب إدوارد غاليانو في مقالة له عنوانها: «اكتشاف أمريكا الذي لم يقع حتى الآن» السطورَ التالية: «نقول إنّه في عام ١٤٩٢ تمّ غزوُ أمريكا، لا اكتشافها، لأنّ الهنود الذين كانوا يعيشون



تشومسكي: المثقف خارج المؤسسة

فيها ذلك الزّمانَ اكتشفوها قبل ذلك الزّمن بملايين السنين»(٥). تحدّد إيديولوجيا الاكتشاف ميلادَ «المكتَشف» بلحظة «اكتشافه» فتلغي تاريخه وتختزله إلى تاريخ المنتصر الذي حقق الاكتشاف. وكما تلغي هذه الإيديولوجيا التّاريخ فإنّها تنكر ما تكوّن وتحقّق في هذا التّاريخ؛ ولذلك فإنّ «مسيحيّة الاكتشاف» اعتبرت أديانَ الهنود وثنيّةً وهرطقةً واختزلتْ ثقافة مجتمع بأكمله إلى جهل محض. واعتماداً على هذا القياس تعاملت صناعةُ الرأي العام في أمريكا مع القضيّة الفلسطينيّة: ففلسطين العرب لا وجود لها، وكلّ ما وجد فيها جهل وهرطقة لا مكان لهما في معايير الحضارة.

بعد أن يكشف إدوارد في تقديم **لوم الضحايا** عن منطق التزوير في الإعلام الأمريكي يعمد في دراسة لاحقة إلى معاينة حالة خاصة من حالات التزوير. وتحمل الدراسة عنوان: «مؤامرة المديح» وموضوعها كتاب عنوانه: **منذ زمن سحيق (From Times Immemorial)** لكاتبته جون بيترز. يعالج الكتاب، كما يُظهر عنوانه الفرعي، جذورَ الصّراع العربي اليهودي على فلسطين، ويسعى إلى تأكيد الزعم التالي: ليس الفلسطينيّون أكثر من دعاية محضة؛ فهم جمع لمحصّلة من العرب جاءوا إلى فلسطين بين عامي ١٩٤٦ و١٩٤٨ كمهاجرين عرب، بشكل

---

(٥) Eduardo Galeano, **Amérique: La découverte qui n'a pas encore eu lieu** Messidor, Paris 1991, p: 13.

لاشرعي، وقد جذبهم رخاءُ المستوطنات اليهوديّة علّهم يجدون عملاً في هذا الرّخاء أو في ما هو منه قريب، وما عدا ذلك لم يكن في فلسطين من العرب إلّا مجموعة من البدو الرّحل لا موقع لهم ولا استقرار. واعتمدت الكاتبة على الدّعاية الصهيونيّة بوصفها حقائقَ علميّة دقيقة، بعد أنْ طعّمتها بجملة من الاقتباسات والأرقام، يتمّ التحايلُ عليها والتزوير فيها بما تقضي به الدعايةُ الصهيونيّةُ. وفي هذا الكتاب لا وجود للمدن الفلسطينيّة ولا للإنسان الذي سكن هذه المدن وشيّدها؛ فالفلسطيني هو هندي آخر، لا تاريخ له ولا ثقافة؛ بل إنّ تاريخه ينتهي في اللّحظة التي يصله فيها المكتشفُ الصهيونيّ مزوّداً بتاريخ ينفي ما عداه. ومع ذلك فالقضيّة ليست هنا - فآلة الإعلام الصهيوني قادرة على إنتاج عددٍ لامتناهٍ من الكتب - وإنّما تقوم القضيّة في لاأخلاقيّةٍ مطلقةٍ وبؤس روحيٍّ مطلقِ السّراح وابتذالٍ لمعنى العلم والبحث العلمي. فهذا الكتاب (كتاب پيترز) الّذي يرفع التزويرَ الصهيوني إلى مستوى المرجع العلميّ الرّفيع قد لقي حماساً مفرطاً في حرارته من الأوساط العلميّة والصهيونيّة، فحصل على ٢٠٠ - ٣٠٠ مراجعة، تكيل له الثناء، في الأوساط المتخصّصة وغير المتخصّصة، وظفر بجائزة تقدير صهيونيّة. . هذا، إنْ لم تكن الجائزة الضروريّة مدخلاً إلى التقويم الأكاديمي الرّفيع! وهكذا تسقط في حلبة الثّقافة الأمريكيّة ثنائيّةُ العلم والإيديولوجيا بمعناها النبيل لتترك العلمَ السّياسيّ منزوياً في غرف معتمة ضيّقة تنتهك التّاريخ وتنكر قواعد العلوم، محوّلةً السّلطةَ الإعلاميّةَ المزوّرة إلى مرجع للبحث والفكر والنّقد. وفي مواجهة الـ ٢٠٠ - ٣٠٠ مراجعة إيجابيّة لم يجد كتاب پيترز من يتصدّى له، علميّاً، إلاّ نورمن فنكلستين وبيل فاريل، وهما من الأسماء التي تعيش في الظلّ، علماً أنّ الكتاب المذكور - ووفقاً لمراجعة ألبرت حوراني، التي ظهرت في **الأوبزرفر** (٥ آذار ١٩٨٤) - بعيدٌ كلّ البعد عن الرّوح العلميّة: فهو لا يحترم الاقتباس، ويتلاعب بالأرقام، ويأخذ بمعلومات لا أساس لها من الصحّة.

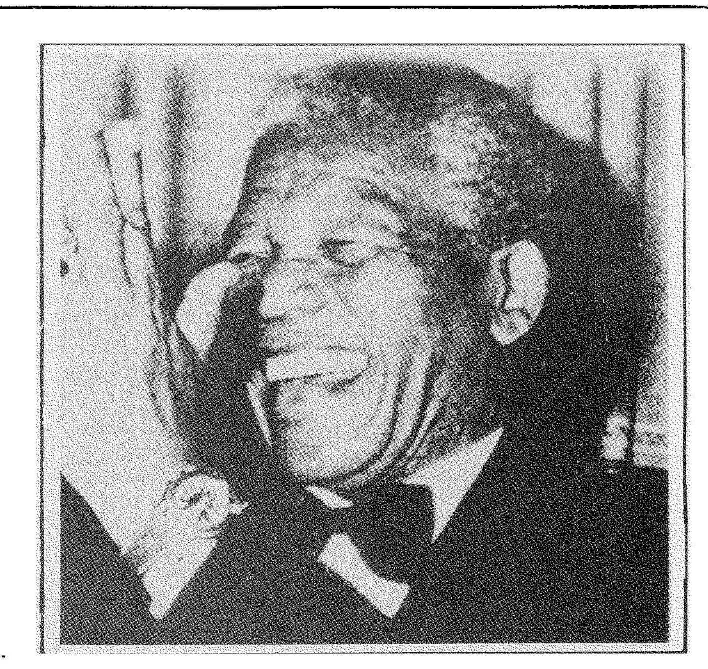
وكي تكتمل الصّورة عن موضوعيّة البحث «السّياسي» في الولايات المتحدة يشير إدوارد سعيد إلى أمرين: التحالف اللاأخلاقي بين المعرفة والسّياسة؛ فالكتاب المذكور يقدّم افتراضاً مداخلةً نظريّة تضيء جوانب الصّراع العربي اليهودي وتوميء ولو من بعيد إلى حلول مقترحة؛ والحل المقترح، الذي يقدّمه الكتاب، واضح في آثاره، لا بمعنى الزّور الذي يغتصب الحقيقة، بل بمعنى الاستقبال الكبير الذي حظي به كتابٌ جوهرُهُ الأكاذيبُ الكبيرة. ويشير الأمر الآخر إلى الوعيد الذي تمارسه المنظّماتُ الصهيونيّةُ ضدّ أيّ باحث يفضح الوقائعَ الصهيونيّة إلى درجة يصبح فيها نقدُ الحصارِ الصهيوني لبيروت في عام ١٩٨٢ شكلاً من أشكال معاداة السامية. فالممارسة الأمريكيّة الصهيونيّة كما الممارسة الصهيونيّة في أمريكا تؤكّد حقيقةً واحدة تقول: إن كانت إسرائيل خيراً فلا يمكن أن يصدر عنها إلاّ الخيْر؛ ولأنّها كذلك فإنّ كلّ نقد لها هو شكل من أشكال الشرّ، ومقترف الشرّ جديرٌ بالعقاب.

حين كانت الولايات المتحدة تمطر حقولَ ڤيتنام بوابل من القنابل كان فعْلُها، كما يصفه سارتر، لاأخلاقيّة مطلقة. وعندما راقب تشومسكي جرائمَ الولايات المتحدة في نيكاراغوا، أضاف إلى اللاأخلاقيّة صفةَ الوحل والوضاعة. ولمّا تأمّل إدوارد سعيد الطّريقةَ التي يتمّ التعاملُ فيها مع كتاب وضيع، أعاد كتابة الصّفات السابقة على طريقته. وهكذا ينهي إدوارد مقالته: «مؤامرة المديح» بالسّطور التالية، التي تظهر واقعَ الثقافة الأمريكيّة الرسميّة وموقفَ إدوارد منها:

لا أتحدّث هنا كفلسطيني يريد أنْ يظلّ يعلن «ولكنّنا موجودون، لقد كنّا موجودين على الدوام وسنبقى»، بقدر ما أتحدّثُ كمثقّف أمريكي لطّخه عارُ الزيف الذي لحق بالوضع الحالي لما يُعرف بحياتنا العقليّة. فمشكلة پيترز ليستْ مشكلةَ كتابٍ هزيل فحسب، بل إنّها مسألةُ تواطؤ مدروس ومنسّق استهدف إلغاءَ تاريخ شعبٍ بأكمله وواقع بأكمله من الوجود. أين هم أولئك الأوصياءُ على الأخلاق الثقافيّة - الفكريّة الذين ينتحبون عواءً، في كورس يقوده أمثال كونور كروز أوبرايان وليشيك كولاكوفسكي، إزاء قيام الشيوعيّة وبلدان العالم الثالث بتشويه المعلومات ونشر الدعايات المضلّلة؟ أين أولئك الذين يدافعون بعنادٍ شديدٍ عن حريّة التعبير وسلامة الحوار في أمريكا، ممّن يستحضرون أورويل ويلعنون الشموليّة (التوتاليتاريّة)؟ هل وصلت الأمور، إذن، إلى حدّ تبنّي إيديولوجيا لاشعوريّة تتيح لأكثر الأكاذيب فضائحيّةً وإثارةً للقرف - لأكاذيب كُتِبتْ لعناتٍ بلا أيّ نسقٍ أو نظام، ويجري تأكيدها بصورة هستيريّة - فرصةَ الرّواج كما لو كانت بحوثاً أصيلة، حقائقَ واقعيّةً، رؤى سياسيّةً نافذةً، بدون أن يواجهها أيّ تحدٍّ ذي شأن، أيّ اعتراض، أو حتّى أيّ تحفُّظ مهذَّب؟

تكمن الحقيقةُ المحزنة في أنّ الولايات المتحدة تبقى، حيثما تكون إسرائيل موضوعَ المناقشة، دون إسرائيل نفسها بكثير من حيث الالتزام بمعايير الحقيقة ومناهج الحوار السليمة. لذا فإنّنا نجد أنفسنا أمام تجسيد كاملٍ لـ «أسلوبَ جنون البارانويا» في الحياة السياسيّة الأمريكيّة حسب تعبير ريتشارد هوفستيدر. وممّا يبعث على الأسى أنّ اليسار ليس أفضل حالاً من اليمين في هذا الميدان. فالتقدميّون الشباب الذين يصدرون التاريخ الثوري Radical History يتعمّدون، وبضمائر مرتاحة، تحاشي موضوع الفلسطينيّين. وأمّا العارفون ببواطن الأمور فيتولّى اللوبي الإسرائيلي مهمّةَ زرع الخوف في قلوبهم. صحيح أنّ لجنة العمل السياسي الأمريكيّة - الإسرائيليّة (ل ع أ. إ) تعرّضت للانتقاد من الصحافة على الحملات المنظّمة التي جرّدتها في الجامعات ضدّ من تجرّأوا على انتقاد إسرائيل علناً أو على تأييد الحقوق الفلسطينيّة في الجامعات. ولكن السؤال الباقي هو: ما هو عددُ العمداء وأساتذة الكلّيات الذين رفعوا أصواتهم احتجاجاً على الرقابة وعمليات الابتزاز التي تفرضها ل. ع. أ. إ على «الأعداء» في الجامعات على طول البلاد وعرضها؟

ليست قراءة كتابات پيترز ومؤيّديها، بالنسبة للفلسطينيّين، إلاّ وقوفاً على عمليّة مطوّلة من عمليّات ممارسة إبادة الجنس أو النوع على أيدي باحثين زائفين. يشارك توم سوير في جنازته هو كنوع من الدعابة، وأمّا نحن فنتعرّض للتهديد بالموت قبل أن تُتاح لنا فرصة الولادة، ثمّ يُقال لنا إنّ علينا أن نبقى خارجَ الدائرة كلّها! والمفارقة



سعيد «ليس عندنا مانديلا مع الأسف».

السّاخرة ـ التي تكمن في حدوث هذا في الولايات المتحدة في الوقت الذي يجري فيه إطلاقُ الكثير من التصريحات عن السلام في الشرق الأوسط مصحوبةً بما يحيط بها من تحرُّكات أمريكيّة وإسرائيليّة تستهدف استبعاد الفلسطينيّين ـ هي مفارقةٌ لا يصعب التعرُّف عليها وبهذه الطريقة ـ الديموقراطيّة جدّاً ـ يقوم المثقّفون والدولة بتنسيق الجهود الرامية إلى دفع أحدِ الشعوبِ الصغيرةِ في هذا العالم إلى ما تحت الحصيرة

إن الامر الذي مازلتُ عاجزاً عن إدراكه هو . كيف يمكن للناس أن يكونوا حمقى إلى الدرجة التي يصدِّقون فيها مزاعمَ كتاب «منذ زمن سحيق» في أنّ الفلسطينيّين ليسوا إلاّ من صنع الخيال، شأنهم في ذلك شأن أحادي القرن أو الجنيّة ذات الأنياب الزرقاء؟ ما الذي يجعل باربارا توتشمان وشاول بيلو، مثلاً، يتوقّعان منّا نحن الملايين الأربعة المبعثرين في الأماكن كلّها أن نكرّر كذبة وجودنا طوال خمس وثلاثين سنة؟ هل يتصوّران، مع غيرهما، أنّنا، جميعاً، نتلقّى توجيهاتٍ محدّدة من مكتب مركزي للدعاية؟ ولعلَّ السؤال الأصعب هو كيف استطعنا، كما تضمر بيترز، أن نوحّد أكثريّة الجماعات العربيّة والإسلاميّة والعالم ثالثيّة والأوروبيّة والاشتراكيّة في الوقوف مع قضيّتنا، لو كُنّا مجرّدَ أسطورة؟ مِنَ المؤكّد أنّ مجرّد الحصول على دولة فلسطينية سيكون أهون من ذلك بما لا يُقاس![6]

في واقع كهذا تصبح اللاأخلاقيّة مرجعاً يحدد الثقافةَ والسياسةَ، وتصبح فلسفةُ القوّة مسوّغاً للاّأخلاقيّة في الحقول كلّها. ولمّا كان من المتوجب على اللاأخلاقيّة أن تلبس وجهاً أخلاقيّاً، فإنّه يتعيّن على فلسفة القوّة إعادة تعريف المفاهيم والمصطلحات. هنا يظهر الاستعمالُ الأمريكيّ الرّائج لمعنى الديمقراطيّة والديكتاتوريّة، ودلالات الحرّيّة والاستبداد؛ وهو استعمالٌ غريبٌ يجعل اللّغةَ مرآةً لميزان القوى: فالقويُّ يحقّ له الكذبُ محصّناً بذراع تردع من يفضحه، والضّعيف لا يقول إلاّ كذباً لأنَّ ذراعه رخوةٌ وبالغة الهشاشة. تتحوّل المصطلحاتُ إلى مجرّدات ميتافيزيقيّة كما يقول إدوارد سعيد: فهي كلمات عائمة تحدّد معناها القوّةُ التي تستعملها. ويحاكم سعيد في مقالة ثالثة عنوانها «الإرهابي النموذجي» (The Essential Terrorist) معنى الإرهاب في الإيديولوجيا الأمريكيّة، حيث غسلُ العقل اليوميّ ينشر استبدادَ البداهة، فتتساوى الوقائعُ والكلمات. يصبح الأرهابيّ هو ذاك الذي تسبغ عليه اللّغةُ الأمريكيّةُ صفةَ الاستبداد: فهو العربيّ، الفلسطينيّ، المسلم، اللّيبي... والوصف اللّغوي يتحوّل إلى تعامل عملي، بل إنّ هذا الوصف سابق للأثر التطبيقي الذي فرضه. إنّ اللّغة عقابٌ أو تمهيدٌ للعقاب، فالإرهاب ترويع لا ينبغي السّكوت عليه. وهو إرهاب يحدّد معناه الطّرفُ الذي يردعه. وبهذا المعنى فإنّ الدّفاع عن الكرامة الوطنيّة، شأنه في ذلك شأن حقّ الضعيف في المقاومة، شكلٌ من الإرهاب؛ كما أنّ الكفاح المسلّح ـ وهو حقّ مشروع كوني للشعوب المقموعة ـ شكلٌ آخر من الإرهاب؛ بل إنّ الحديث عن التحرّر والتقدّم الاجتماعي إرهابٌ بامتياز. إنّ تأمّل الأمور يكشف عن حقيقة بسيطة وجوهريّة: تعتبر الولاياتُ المتحدةُ عملاً إرهابيّاً كلَّ عمل يزعج إسرائيل أو يضيرها، سواء أكان ذلك في الحاضر، أم في مستقبل طيّ الغيب. ولذلك تأتي صفةُ الإرهاب على من يجب استئصاله. واتّكاءً على مفهوم زائف للإرهاب، تمارس الولاياتُ المتحدةُ، بشكل متّسق، إرهابَ الدولة، كما يدلّل على ذلك تشومسكي في مقالة له في كتاب **لوم الضحايا**. وفي ذلك تمارس الولاياتُ المتحدة عنفاً مزدوجاً: عنفاً إعلاميّاً داخليّاً يعطي الزّيفَ شكلَ البداهة؛ وعنفاً خارجيّاً قاتلاً يعطي القتلَ شكلَ الإنقاذ.

إنّ وحدة المصالح، وبأشكال مختلفة ولامكتافئة، كما القرابة الإيديولوجيّة، تجعل من إسرائيل علاقةً داخليّةً في السّياسة الأمريكيّة وامتداداً أمريكيّاً متميّزاً بل بالغ التميُّز. يقول إدوارد سعيد في الصّفحة الثانية من كتاب **لوم الضحايا**:

> حتى الحرب العالميّة الثانية كانت أوروبا الميدانَ الخارجيّ الرئيسيّ للصّراع على فلسطين وأمّا بعدها فقد انتقلت السّاحةُ إلى الولايات المتحدة حيث اكتسبت إسرائيل سلطاناً مدهشاً وإنْ لم يكن مثيراً للاعتراض تشكّل إسرائيل، نسبةً إلى تعداد السكّان، أكثرَ بلدان العالم في التّاريخ تلقياً لمساعدات الولايات المتحدة فمن المقدّر أنّ كلّ مواطن إسرائيلي يحصل اليوم من الولايات المتحدة على ما يقرب من ١٤٠٠ (ألف وأربع مئة) دولار في السنة. أمّا كلّ فرد من أفراد الجيش الإسرائيلي فمدعوم بما لا يقلّ عن ٩٧٥٠ (تسعة آلاف وسبع مئة وخمسين) دولاراً في العام الواحد وجنباً إلى جنب مع هذه المبالغ السخيّة (وهي ـ بالمناسبة ـ تزيد كثيراً عن الدّعم الاتحادي في الولايات المتحدة للكثير من المواطنين المحرومين والمعوزين

Blaming the Victims Edited by E.W. Said and Chrisopher Hitchens Verso: London - New York 1988 p. 29 - 31

بالذّات) سار الدّعمُ السّياسي الذي يوازيه من حيث الأهمّيّة، هذا الدّعمُ الذي تتجلّى أعراضه بالتضامن الثّابت مع إسرائيل في كُلّ المنابر الدوليّة ذات الشّأن، بالاتفاق على التنسيق الاستراتيجي (وهو ما يفسّر إلى حدّ كبير بنيةَ التنظيم الخفي لما أصبح يعرف باسم إيران كونترا ـ غيت)، وبالطريقة التي يحسّ بها معظم مرشّحي المناصب الانتخابيّة في الولايات المتحدة بأنّهم مطالَبون بإعلان التأييد المطلق لإسرائيل حتّى يتمّ انتخابهم ويبقوا في مناصبهم. وعلى العموم فإنّ الدّعم الأمريكي لإسرائيل ضروري لاستمرار الدولة اليهوديّة التي باتت معتمدة اعتماداً كليّاً على الولايات المتحدة[٧]

الولايات المتحدة تمارس عنفاً مزدوجاً: عنفاً إعلاميّاً داخليّاً يُعطي الزّيْفَ شكلَ البداهة؛ وعنفاً خارجيّاً قاتلاً يُعطي القَتْلَ شكلَ الإنقاذ!

يعطي إدوارد سعيد، في هذا التصوّر، مداخلةً نظريّة/سياسيّة، أو يعطي مداخلة سياسيّة صحيحة، لأنّ المعرفة عنصر داخلي في الممارسة السّياسيّة الصحيحة. وبسبب هذه العلاقة فإنّ إدوارد لا يخفي دهشته من واقع عربي يدور ملهوفاً حول الولايات المتحدة، ولا يكترث باحتياز معرفة عنها: «فالولايات المتحدة لا تدخل في الجو الثقافي العربي. وعلى حدّ علمي، فليس هناك أيُّ معهد في العالم العربي مخصَّص لدراسة الولايات المتحدة، بل لا يوجد قسم مخصّص للدراسات الأمريكيّة»[٨]. ويتولّد عن هذا الجهل سياسةٌ قوامها الرّغبةُ المؤجّلةُ والاستعمارُ الثقافي. فتنتظر الرّغبةُ تحقُّقَها في مستقبل لا يصل أبداً، ويدور المستعمَرُ حول ذاته منتظراً إحسان البيت الأبيض وكرَم المدينة الفاضلة. يتمّ اختزال السّياسة العربيّة إلى الرّغبة والإحسان، أي إلى استسلام رمى بذورَهُ أنور السّادات وأثمر عربيّاً بعد رحيله. في هذه الحدود يمارس إدوارد أخلاقيّة المعرفة، ويتكئ على موضوعيّة المعرفة ليرشدَ الضالّ إلى الطريق الصّحيح. وصفة الضّلّيل توسّع من مرابعها، وتحتضنُ العربيّ والفلسطينيّ العربي. فالأخير ينتظر الإحسانَ ويخلط بين أرض فلسطين وحوار الغرف المغلقة؛ وهو حوار غريب كلّما امتدّ انحسرتْ أرضُ فلسطين، بل انحسرت الدروبُ التي كانت تسعى أن تصل إليها. يدخل الفلسطينيّ التقليديّ إلى التقليدي في السّياسة العربيّة، فيبذّر الموروثَ النّضالي ويُجَمِّلُ ملامحَ المسؤول الأمريكي. يقول إدوارد:

والأمر الأكثر إيلاماً هو ما يجري في الساحة الوطنيّة الفلسطينيّة من ارتدادٍ نحو الاستكانة والخنوع تجاه «مهابة» الولايات المتحدة. . وأعجبُ من إحاطة بيكر (وزير الخارجيّة آنذاك) بهذه الهالة من قبل بعض القادة الفلسطينيّين. لم يخطر لأحد إنّ «بيكر» بالرغم من جاذبيّته هو مسؤول حكومي عمل ويعمل حاليّاً، في الشرق الأوسط والعالم الثالث، ضدّ كلّ ما يطالب به الفلسطينيّون: حقّ تقرير المصير، حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعيّة. . . هذا الموقف ينمّ عن جهلٍ كامل بكيفيّة عمل الولايات المتحدة كجهاز. لقد استنتج بعضُ الفلسطينيّين، ممّن لم يقطنوا الولايات المتحدة ولم يقرأوا عنها، أنّ الولايات المتحدة نظامٌ ديكتاتوري، وأنّ ما يريده بيكر لابُدّ أن يفعله[٩]

يقدّم سعيد صورةً عن جهاز الولايات المتحدة وصورة عن الجهل الفلسطيني الرّسمي به، مشيراً ولو من بعيد إلى تقليديّة الجهاز الفلسطيني، الذي قَبْلَ أن ينكر دورَ المعرفة، ينسى المضمونَ التحرّريّ للقضيّة الفلسطينيّة والوسائلَ المتعدّدةَ التي تفضي إلى التحرّر. وفي حقيقة الأمر، فإنّ الجهازَ الفلسطينيّ يقرأ أوهامه في قراءته الغائبة للولايات المتحدة، ويسطّر معاييرَه التقليديّة فوق جسم سياسيٍّ أمريكيّ لا يراه. فالجهازُ الديكتاتوري لا يحيل على الواقع الأمريكي بل على تصوّرات سياسيّة عربيّة أدمنت الديكتاتوريّة: حيث السّياسة طقسٌ، وعارفُ الأمور وحيدٌ، وعن الفرد الحاكم تنبثق الرّغبةُ وإليه تعود عَطْشى؛ غير أنّ رغبة الفرد المتحقّقة أبداً هي بقاؤه فرداً لا شريكَ له. من هنا يتعظّمُ الفَرْدُ ويكتسب «بيكر» هالةً غيرَ جدير بها. وهذا ما يبرّر جملةَ إدوارد: «كان التوجّه الدائم هو التفتيش عن شخص «مهمّ» أو يشغل منصباً مهمّاً (وهو دائماً أبيض) من أجل التقرّب منه واحتمال الاستفادة منه لاحقاً»[١٠]. يعطي إدوارد ملاحظات سريعةً تاركاً العقل النقدي يملأ فراغ الكلام. فإيديولوجيا الفرد المقدّس والمرجع الوحيد لا تفضي إلى شيء خارج الخسارة. ذلك أنّ قضيّة الفرد المقدّس هي تأمينُ استمرارِ تقديسه في استمرار وجوده. يتحوّل الوطن إلى قضيّة ثانويّة ويصبح المركزي الحفاظ على القائد الرّمز. وحين يقول سعيد: «ليس عندنا مانديلا مع الأسف» فإنّه لا يرسل رسالة احترام إلى قائد وطني وتحرّري كبير جدير بالاحترام فحسب، وإنّما يحجّب أيضاً احترامه عن «قادة» يحوّلون النضال الوطني المتراكم إلى حصىً. والحصاد الأخير خيبة مترامية ومتلاحقة:

ذهبت القيادة الفلسطينيّة أبعد من ذلك في التنازل عن حقوق دافعنا عنها طويلاً. . . والحقيقة أنّ النتائج التي وصلنا إليها تناسبُ الإسرائيليين تماماً، لأنّ كلمة «سلام» تعني لهم شيئاً مهمّاً. . أمّا بالنّسبة إلى الفلسطينيين، فإنّهم عندما يضعون تواقيعهم على وريْقة فإنّ السّلام بالنّسبة لهم يكون مفهوماً وهميّاً غايته الأساسيّة تشريعُ سيطرة إسرائيل على الأرض[١١]

---

(٧) المرجع السابق، ص ٢.

(٨) الغارديان البريطانية ١٩٩٢/٩/٣؛ والترجمة العربيّة في مجلّة الحرّيّة ١١ ـ ١٧ تشرين أوّل ١٩٩٢ العدد ٤٧٣ (١٥٤٨).

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) المرجع السابق.

سعيد: لماذا تُلامُ الضحيّة في الدراسة الأكاديميّة؟

يقدّم سعيد مداخله في السياسة ويكون واضحاً وموضوعياً. لكنّه يطرح أوّلاً سؤالاً حاسماً عن معنى الهويّة الوطنيّة. فالقبول بشرعيّة السيطرة الإسرائيليّة يذري الهويّة في الاتجاهات الأربعة. وفي الوضع الفلسطيني ـ والخصم نصير للظالم وظهير للظلم ـ فإنّ الهويّة تكون تحرّريّة وثوريّة أو لا تكون، وعليها أن تكون ما تعارفت الثّقافة الكونيّة التحرّريّةُ عليه. ولذلك فإنّ إدوارد في تقديمه لكتاب **لوم الضحايا** يرى في الكفاح المسلّح فعلاً مشروعاً وكونياً تعارفتْ عليه الحركاتُ القوميّة المقاومةُ للاضطهاد؛ فالأخير يستدعي المقاومة، ولا هويّة للمقموع بدون فعل مقاوم:

> يجب أن لا تموت القضيّة الفلسطينيّة. ليس عندنا مانديلا، مع الأسف، ولكنْ عندنا تأثير كامن موجود في العالم العربي والعالم الثالث وأوروبا وفي الولايات المتحدة نفسها. والأهمّ أنّ الانتفاضة قد أثبتت أنّنا شعب شجاع ومبادر قادر على التّحرّك على نطاق شعبي واسع[١٢].

* * *

تعيدنا حالةُ إدوارد سعيد إلى ذلك الاصطلاح الذي لا ينقصه الالتباس، وأعني به: أخلاقيّة المعرفة، إذ المعرفةُ تنقل حاملها من مواطن الظّلال إلى ربوع النّور، ومن مواقع الغبطة إلى أرض القلق، ومن طقوس القراءة والكتابة إلى أتون الحياة. يخلع إدوارد لبوسَ الأكاديميّة ويطلق قولاً واضحاً يطالب بالمواجهة والثبات والمقاومة وتوحيد المواضيع وأسمائها.. وأخلاقيّة المعرفة مصطلح ملتبس، لكنّه يوقظ من الأسئلة ما يشاء، بل يحمل الالتباس إلى تعبير شائع ومبذول: «المنبت الطبقي» الذي يفقد عصمتَهُ في تَرَهُّل «ابن المخيّم» الذي أصبح «قائداً» يرى في فوز بوش انتصاراً لـ «عمليّة السّلام» ويبصر ـ وهو الذي لا بصيرة له ـ في نجاح رابين نجاحاً للإرادات الطيّبة. ولئن كان في منطق المعرفة الموضوعيّة ما يحرّر المثقّف من قيود المنفعة، فإنّ في منطق البيروقراطيّة الجاهلة ما يقيّد السّياسيّ بمسلسل من الحساب فقير. وهذا الفرق يدفع بالمثقّف إلى فضاء اليوتوبيا، ويدفع بالسّياسي ـ إنْ استطاع ـ إلى اغتيال كلّ زمن يعكّر صفوَ الحاضر.

«ليس عندنا مانديلاّ، للأسف، ولكنْ عندنا تأثير كامن موجود في العالم... والانتفاضة أثْبَتَتْ أنّنا شعبٌ شجاعٌ ومبادر».

إنّ المثقّف يعترف بسلطة التجربة، فيحترم التجربة ويضع ذاته جانباً. وأمّا السّياسي فيضع التجربة في ذاته: فهو سابق على التجربة ولا يقبل بها. والتجربة سلطة، والسياسي التقليدي لا يرى سلطة خارجه. ولذلك فإنّ الدّفاع عن فلسطين يستلزم أوّلاً الدّفاعَ عن مفهوم التحرّر: فلا معنى لفلسطين، ولا إمكانيّة لاستعادتها، إنْ كان الفعل السّياسي المنشغل بها نفياً للإنسان والتحرّر، أي نفياً للفعل الشعبي الجماعي المبدع الذي يتجاوز الأفرادَ والرؤوس.

يكتب تزفيتان تودوروف في كتابه الجميل **فتح أمريكا** واصفاً معنى الموت لدى الهنود السطورَ التالية:

> إنّ الموت ليس كارثةً إلاّ من منظور فرديّ بشكلٍ ضيّق، في حين أنّ الفائدة المستمدّة من الخضوع للقاعدة التي أرستها الجماعة تُعَدُّ من وجهة النظر الاجتماعية أثقلَ وزناً من فقدان الفرد. وهذا هو السبب

(١٢) المرجع السابق.

في أنّنا نرى أنّ مَنْ يجري تقديمُهُمْ قرابينَ، يقبلون قدَرَهُمْ إنْ لم يكن بسرورٍ فبدون يأس على أيّة حال. وينطبقُ الشيءُ نفسه على الجنود في ساحة المعركة. إنّ دمهم السراق سوف يسهم في إبقاء المجتمع حيّاً[١٣].

***

إنْ كانت الوقائعُ تُؤكّد صحّةَ الأقوال أو تهافتَها، فإنَّ اتفاق غزّة - أريحا يؤكّد صحّة المواقف التي أخذ بها إدوارد سعيد، في أكثر من اتّجاه. فهي تعلن عن بؤس سياسة المؤسّسة الفلسطينيّة الرسميّة، وعن فقر المثقّف المرتبط بها وانتهازيّته، وتكشف - قبل كلّ شيء - عن موضوعيّة المعرفة الأخلاقيّة التي مارسها إدوارد سعيد.

يؤكّد «سعيد» العقمَ التاريخيَّ للمؤسّسة الفلسطينيّة وضرورةَ البحث عن قيادةٍ بديلة. ويكشف عن تهافت الثقافة الفلسطينيّة الرسميّة.

فلقد جاء الاتفاق انعكاساً لغطرسة إسرائيليّة تغيّر الجزئيّات وتحتفظ بالمنظور الأساسي شاملاً؛ فلا تقدّم حلاً للقضيّة الفلسطينيّة، بل تحلّ مشاكلها الذاتيّة في علاقتها بالقضيّة الفلسطينيّة. ففي حدود الحكم الذاتي المجزوء يدير الفلسطينيُّ الرسميُّ قضاياه اليوميّة، من وجهة نظر المصلحة الإسرائيليّة، على مبعدة من الاستقلال وعلى فراق معه... مع فرق جوهريّ: فالقمع الذي كانت تمارسه القوّات الإسرائيليّة ضد الفلسطينيّين، ينتقل في اتفاق غزّة - أريحا إلى شرطة الحكم الذاتي. وهذا ما يجعل شرطةَ القمع الأمرَ الواضحَ الوحيد في اتفاقٍ مليءٍ بالالتباس والغموض والارتباك. وتكشف مساحةُ الغموض، رغم صناعة الكلام المترهّلة، عن هوس مؤسّسة بالحفاظ على كيانها الذاتي، وعن فقر مديد في التعامل مع الوقائع وإدارة الصراع السياسي؛ الأمر الذي يعطي الاتفاقَ صفةَ الصفقة، التي ترضي مؤسّسةً متهالكة، ولا تلبّي من المشروع الوطني شيئاً. وحقيقة الأمر، أنّ الحلَّ الظالم لا يتأتّى عن ظروف موضوعيّة سلبيّة - وهي موجودة بشكل نموذجي - بقدر ما يأتي عن إدارة سياسيّة تحوّل الصراع في علاقاته المتعدّدة والمعقّدة إلى علاقات فرديّة، وتختزل تاريخ الصراع الطويل إلى الزمن الذاتي لأفراد الإدارة السياسيّة. ويكشف هذا الاستبدال عن العقم التاريخي للمؤسّسة الفلسطينيّة المسيطرة، وهو عقم متواتر ومتناتج، ظهرت ملامحه قبل الخروج من بيروت، وانكشف عارياً بعد الخروج منها. وإذا كان بالإمكان الحديث عن المأساة الفلسطينيّة بالركون إلى مراجع متعدّدة، فإنّ فداحة المأساة تتجلّى في الفرق القائم بين طبيعة القضيّة الفلسطينيّة (وهي مركّبة وصعبة) وطبيعة القيادة الفلسطينيّة، التي تحوّل المعطيات الصعبة إلى وقائع رخوة وبالغة السذاجة. ولعلَّ هذا الواقع يعطي الدفاع عن القضيّة الوطنيّة بُعداً مزدوجاً: يستظهرُ البُعد الأوّل في الدفاع المبدئي عن قضيّة عادلة عميقة الجذور، ويتكشّف البُعْدُ الثاني في الدعوة إلى قيادة جديدة، ترتفع في مفاهيمها وممارساتها ومنظورها إلى مقام القضيّة الوطنيّة الفلسطينيّة.

يؤكّد موقف «سعيد»، في مستواه الأوّل، العقم التاريخيّ للمؤسّسة الفلسطينيّة وضرورة البحث عن قيادة بديلة. ويكشف، في مستواه الثاني، تهافتَ الثقافة الفلسطينية الرسميّة. ففي الوقت الذي كان فيه إدوارد، ومنذ سنوات، ينقد سياسات فلسطينيّة قائمة على الارتجال والعصبويّة الفقيرة، كان المثقّف الفلسطيني الرسمي يتابع طليقاً حديثه المجرّد عن الانتفاضة والنصر والشرعيّة، هذا. إنْ لم يتحوّل إلى أداة إعلاميّة ذلول تستخدمها القيادةُ وفقاً للظروف والأحوال. ولذلك لم يكن غريباً أن يكون المثقّف السلطوي سبّاقاً في ترويج الأضاليل والأوهام: فيأخذ المثقّف - وقد باركته السلطةُ - على عاتقه، نزعَ صفةِ العنصريّة عن الصهيونيّة، والدعوة إلى الحوار مع المثقّف الإسرائيلي «المتطلّع إلى السلام»، والبحثَ في التراث الشعري العربي عن ضرورة «السلام» ومبرّراته. وكان المثقّف الفلسطيني، في دوره هذا، يعيد إنتاجَ الثقافة السلطويّة، في أكثر أشكالها خراباً وقتامة؛ كأن لا وجودَ للمثقّف إلّافي علاقته بسلطةٍ هي مبرّر وجوده ومسوِّغ وظيفته. وهذه الوظيفة الاستعماليّة هي التي جعلت «البوح السائب» يطفو عالياً في المناسبات، وألزمت «المثقّفَ الملتزم» بالصمت في اللحظات التي تحتاج إلى قولٍ وموقف. كأنَّ المثقّف هذا، وقد صاغته المناسبات ونسجته، لا يرى القولَ إلّا في ريعه الأكيد؛ فإنْ مازجه شكٌّ بالربح لاذ بالصمت والسكوت. ولذلك يدور المثقّف حول ذاته ساكتاً، والانتفاضة في أوجها والتصريحات عن إمكانيّة بيعها متواترة. فإنْ ضلّتْ طائرةُ مسؤولٍ في الصحراء، في ليلة طويلة وحزينة، خرج هذا المثقّف عن صمته، باحثاً عن قولٍ أوّل يبدد الحزن المحتمل. وفي حدودٍ كهذه، فإنَّ نصَّ إدوارد سعيد يفضح نصوصاً أخرى، بقدر ما يستأنف نصوصاً على صورته: يستأنف نصَّ المثقّفِ المسؤول، الذي يميّز الوهم من الصحيح؛ ويفضح نصَّ المثقّف - الوسيط، الذي يمارس تجارة الكلمة في وسطٍ يختلط فيه السياسيُّ برجل الأعمال إلى حدود التماهي.

لقد سمح الوضوحُ لإدوارد سعيد أن يتابع قوله قبل اتفاق غزّة - أريحا وبعده. فَمَنْ كان واضحاً في موقفه من حدثٍ قادم، يستأنف وضوحه بعيداً عن المفاجأة والارتباك؛ وأمّا من أدمن نصفَ القول في أنصاف الحقائق، فيستجير بصمته القديم ويتدثّر بالكآبة. وحقيقة الأمر أنّ المفاجأة، في حدود العقل الموضوعي النقدي، لا وجود لها. فإدوارد سعيد موضوعي في تعامله مع القضيّة الفلسطينيّة لأنّه موضوعي خارجها أيضاً بدءاً بفضح المؤسّسة الاستشراقيّة وصولاً إلى هتك أقنعة الثقافة الإمبرياليّة. ويمكن القول إنّ إدوارد سعيد الذي اختبر «عالم الحضارة» من داخله لا ينتظر دهشةً ولا مفاجأة؛ وأمّا المثقّف الريفي، الذي كوّنته المؤسّسةُ الفلسطينيّة، فإنّه يحوّل قضيّته الوطنيّة إلى سُلّم يرتقي فيه إلى شوارع الدهشة والغرابة.

(١٣) تودوروف، فتح أمريكا، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٧٥

الانتماء... في المنفى

(ادوارد سعيد في اثنوغرافيّته الفلسطينيّة)

كيرستن إدريس(*)

AFTER THE

PALESTINIAN LIVES



EDWARD W SAID

LAST SKY

(*)مرشّحة دكتوراه في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة برنستون (الولايات المتحدة)؛ وبكالوريوس في نَقْدِ الفنّ. أنجزتْ منذ شهور بحثاً عن الفنّ التشكيلي الفلسطيني بعد قضاء ثمانية شهور في الضفّة الغربيّة لفلسطين المحتلّة

> إنَّ اختيارَ مفهومٍ محدَّد للعالم، ونقدَ هذا المفهوم، إنَّما هما أمران سياسيّان.
>
> غرامشي، دفاتر السجن، نيويورك ١٩٧١، ص ٣٢٧.

I

لقد رسم إدوارد سعيد، طَوال حياتِه المهنيّة، وَصْفاً وتأويلاً للوضع الفلسطيني يشكّلان وَقوداً لتأكيداته في مجال النّقد ولمشاريعه المعادية للامبرياليّة ولآماله الإنسانيّة المتطلّعة إلى المستقبل. وإنّي لأزمع، ههنا، أن أتناولَ بالبحث كتاباً واحداً لإدوارد سعيد، وعنوانُه **ما بعد السماء الأخيرة** (١٩٨٦)، لأنّه يشكّل محاولته الأشمَل في وصف الفلسطينيّين. ففي هذا الكتاب لا يتحدَّث سعيد عن الفلسطينيّين ليصل إلى مغزى نقديّ، وإنّما يقدِّم تمثيلاتٍ مركَّبة ومطوَّلة عنهم بهدف تطوير فهم الآخرين لهم. ومع ذلك فإنَّ تمثيلاته ـ على نحو ما سأبيّن ـ تخضع لتوجيه نقديّ محدَّد. ورغم أنَّ هدفه الإيديولوجيَّ هذا لا يتبدَّى إلاّ في خاتمة كتابه، فإنَّه (أي الهدف) قد هَيْكَلَ الكتاب برمَّته وَهَيْكَلَ ـ كما أزعم ـ رؤيةَ سعيد للفلسطينيّين عامَّةً.

في هذه المقالة أودُّ أن أُبيِّن أنَّ مشروع إدوارد سعيد القائل بالعالميّة الإنسانيّة humanist worldlism هو الذي يسلِّط الضوء على جوانبَ معيَّنة مِنَ الوجود الفلسطيني والمساعي الفلسطينيّة، ويضع ـ في الوقت نفسه ـ جوانِبَ أخرى في دائرة الظلّ المُعْتِم الكئيب القاتم. ففي هذا الكتاب يغضُّ إدوارد سعيد النَّظرَ عن نشاطاتِ قسم كبيرٍ من الفلسطينيّين وآمالِهم ـ وأعني: أولئك الَّذين يجهدونَ لإقامة كيانٍ وطنيّ ومُواطِنيّةٍ موحَّدَةٍ على أرض فلسطين التاريخيّة. وبكلامٍ آخر، أرى أنَّ سعيداً قد نَظَرَ إلى الفلسطينيّين بوصفهم مثالاً للمَنْفَى، فَنَسَبَ إليهم نظرةً إلى العالم تُعلي مِنْ شأنِ «اللاّأرضيّة» landlessness(*)؛ ولكنْ في مكنتنا أن ننظر إلى الفلسطينيّين بوصفهم أُناساً يعتنقون «الأرضيّة» landedness ويناضلون من أجلها. ولمّا كانَ «سعيد» قد أسهم زماناً طويلاً، في مجالاتٍ وكتبٍ أُخرى، في تحقيق أهداف الفلسطينيّين القوميّة تلك، فإنِّي سأحاول في هذه المقالة أن أُفسِّر

(*) landlessnes: عدم امتلاك المواطنين أرضاً كانت ملكهم، و/ أو عدم تعلّقهم وهجسهم بأرضٍ ذات حدودٍ معيّنة.

سببَ غيابِ هذه الأهداف في وصفه لهم في هذا الكتاب الصادر عام ١٩٨٦. وقد وجدتُ، في نهاية المطاف، أنَّ الفارقَ بين العالَم الذي يخطّه سعيد للفلسطينيّين من جهة، والعالم البديل الذي يعتنقه قسمٌ كبيرٌ منهم من جهة ثانية، يَعُود إلى الفارق بين الالتزام في المنفى من جهة، والالتزام في الوطن من جهة ثانية. ولكنْ... دعوني أُنبِّه إلى أمرٍ عاجل: وهو أنَّ الـ «في» (الموجودة في الجملة السابقة) ليست فيزيائيّة (حسّيّة). فالمنفى، حسب المصطلح السعيدي، هو وصفٌ ميتافيزيقيّ (ماورائيّ) لطبيعة الارتباط بالأرض لا لطبيعة المكان. ولهذا فقد كَتَبَ في افتتاحيّته للكتاب السطورَ التالية التي يتحدَّث فيها عن حيواتِ الفلسطينيّين **دون تمييز**، أي عن حيواتهم كلّهم:

> مِنَ المؤكَّد أنْ ليس ثمّة فلسطينيٌّ بعيْنه يشعر بما يشعر به معظمُ الفلسطينيّين: فالحال أنَّ مصيرنا قد كان من الاختلاف والتبعثر بحيث يستحيل مثلُ هذا التطابق [بين الشعُورَيْن]. ومع ذلك، فليس مِن شكٍّ في أنّنا نشكّل جماعَةً/ جاليةً **Community** بحقّ، وإنْ تكنْ جماعةً/ جاليةً مبنيّةً على المعاناةِ والنَّفي[١].

ولكنْ أراني، باديَ ذي بدء، مضطرّةً إلى تفسير سبب اعتباري كتاب **ما بعد السماء الأخيرة** إثنوغرافيا[٢]، أو شيئاً قريباً إلى الإثنوغرافيا بحيث يتيح وصفاً لنظرةِ جاليةٍ أو جماعة قوميّة إلى العالم[٣]. ففي كلمات إدوارد سعيد السابقة الذّكر، يمكننا أن نستنتج أنّه يؤمن بوجود شعب فلسطيني، وبأنّه مهتمٌّ بأن يضع تَمْثيلاً دقيقاً ـ أو غير مخادِع، على الأقلّ ـ لهذا الشَّعْب. بل إنّه وصف كتابَه بالذات بأنّه «**تَصْويري الشخصيّ** للفلسطينيّين»، و«**ترجمةٌ تأويليّةٌ للغتنا** وتجربتنا ولإحساسنا بالذات وبالآخرين» (ص ٦ ـ ٧). غير أنّه ـ خلافاً لبعض البحوث الأنثروبولوجيّة ـ لم يكنْ مدفوعاً بالنقاش المنهجي الأنثروبولوجي ولا بالسَّعْي الموسوعي وراء معرفة شموليّة للكائن الإنساني؛ بل كان مدفوعاً بالحاجة إلى تقديم معلومات أفضَلَ عن جماعةٍ مِنَ النّاس احتكرَتْهُم زمناً طويلاً أَيْقُونَةٌ مهدَّدَةٌ واحدة ـ وهي أيقونةُ «رجلٍ يعتمر الكوفيّة والقناع ويحمل بندقيّة كلاشينكوف» ـ وتَعَرَّضوا (تبعاً لذلك) لمعاملةٍ فظّةٍ ولنقصٍ فادحٍ في معرفة ذواتهم (ص ٦ ـ ٧).

كان «سعيد» مدفوعاً إلى تقديم معلومات أفضل عن شعبٍ احتكرته زمناً طويلاً أيقونةٌ واحدةٌ: «رجلٌ يعتمر الكوفيّة ويحمل الكلاشينكوف»!

ولئن صَحَّ أن نقارنَ كتابَ **ما بعد السماء الأخيرة** بمشروعٍ اثنوغرافيّ، فإنّه ينبغي أن نبحث في طبيعة المعلومات فيه وطريقةِ جَمْعِها. والحالُ أنَّ المادّة التي يعرضها هذا الكتاب منتخَبةٌ مِن الشّعر، والتاريخ، والوثائق السياسيّة، والنّشرات الإذاعيّة، والمقابلات الشّخصيّة، والإحصائيّات الاقتصاديّة، والسينما، والسيرة الذاتيّة، والذاكرة... ومِن الصُّور الفوتوغرافيّة بنوعٍ خاصّ. لم يكن في الكتاب أيُّ بحثٍ ميدانيّ، وإنْ كانَ المؤلِّفُ قد خطَّط لرحلةٍ في أوّلِ الأمرِ ثُمَّ أُجِّلَتِ الرِّحلة (ص ١٦٥ ـ ١٦٦). بل كانتْ معظم تأكيداته في الكتاب مستندةً إلى خبرةِ أعوامٍ من العيش في الشَّرْق الأوسط بوصفه إنساناً فلسطينيّاً يعيش قريباً من الفلسطينيّين أوْ بَيْنَ ظهرانيْهم؛ وهي أعوامٌ يحدسُ المرءُ أنَّ إدوارد سعيد قد كانَ خلالها ناقداً متأمِّلاً لما يَرى، كي لا نقول «صيّاداً فاعلاً» (حسب تعبير مالينوسكي الإيجابي). غير أنَّ «العَيْشَ مواطِناً محلّيّاً بين المواطنين المحلّيّين»[٤]، وإنْ وَفَّرَ قاعدةً لتأكيدات إدوارد سعيد، فإنَّ مقدرته على الوصول إلى جمهورٍ غربي في الأساس قد أُسْعِف بعنصريْن آخرين: مكانة المؤلِّف الأكاديميّ البارز أوّلاً، وصُوَر «جان مور» الفوتوغرافيّة ثانياً.

---

(١) إدوارد سعيد، ما بعد السّماء الأخيرة: **حيوات الفلسطينيّين**. نيويورك: منشورات بانثيون، ١٩٨٦، ص ٥.

(٢) ethnography: علم يُعْنَى بوصف الحضارات، لا بمقارنتها وتحليلها، ويُسمَّى أيضاً «الأنثروبولوجيا الوصفيّة».

(٣) أُقدِّم تفسيري هذا لمشروع إدوارد سعيد، وأنا أعي وعياً تامّاً شَكَّهُ المُعْلَنَ بالأنثروبولوجيا منهجاً (وقد يذهب البعض إلى اعتبار موقفه من الأنثروبولوجيا موقفاً عدائيّاً بالمطلق). راجع في هذا الصّدد ما كتبه سعيد في **الاستشراق** (نيويورك: منشورات فِنْتج، ١٩٨٠) الصّفحات ٥٠، ٩٧، ٢٥٩، ٢٨٤، ٢٩٠، ٢٩٣ ـ ٣٢١، ٣٢٥ ـ ٣٢٦؛ وراجع أيضاً مقالَتَه المعنونة «تمثيل المستعمَرين: محاوِرُو الأنثروبولوجيا» في مجلّة **Critical Inquiry**، العدد ١٥، ولاسيّما الصّفحات ٢١٠، ٢١٣، ٢١٨ ـ ٢٢٠ حيث يسعى إلى الكشف عن «المفارقات والمعضلات النّظريّة التي تواجهها الأنثروبولوجيا»؛ وراجع أخيراً ما كتبه مارك مانچانارو في الكتاب الذي حرَّره الأخير وعنوانه **الأنثروبولوجيا الحداثيّة**، الصادر عن منشورات جامعة برنستون عام ١٩٩٠، ص ٣٣.

(٤) هذا هو تعبير «فريْزر»، الأنثولوجي البارز الرّاحل. وهو تعبيرٌ لا يقبل به سعيد ولا يقرُّه إلّا أحياناً.

إنَّ سيرةَ الصَّبيِّ الذي صارَ النَّاقدَ الأَدبيَّ المميَّزَ إدوارد سعيد تتَّخِذُ سبيلاً مُتَمَعِّجاً في الكتابِ الذي عنوانُه الفرعيُّ هو «حيوات الفلسطينيّين». وقد نَسجَتْ هذه السِّيرةُ «قرابةً حميمةً» ـ على نحو ما وصفت العالمةُ الأنثروبولوجيَّةُ «نارايان» الرّابط الذي يُفْترَضُ أن يشدَّ الأنثروبولوجيَّ المحلِّيَّ إلى مخبريه المحلِّيِّين ـ بين المؤلِّف إدوارد سعيد والشَّعب الذي يجري تمثيلُهُ في الكتاب. لكنَّ هذه السِّيرة **تفصله** عنهم، في الوقتِ ذاتِه، وتميِّزه عنهم. فالفلسطينيُّون هم «أَسْرَى حَيِّزاتٍ صُمِّمَتْ لتختزِلَنا وتُقَزِّمَنا [أو لتعُوق نُمُوَّنا الطّبيعيّ]»، قد «شُوِّهوا في كثيرٍ من الأحيان على يد قوًى وضغوطٍ فاقَتْ طاقَتَنا على التَّحمُّل»، ويتحدَّثون لغةً «لا يألفها الغربُ بل هي تنتمي إلى تراثٍ وحضارةٍ غالباً ما أُسيء فهمهما ورميا بالعيْب»؛ وفي الوقت نفسه يصوِّر سعيد نفسه غير مُقَيَّدٍ نسبيّاً، متحرِّراً من مثل تلك الضغوط، ويتحدَّث الإنكليزيّة «بشكلٍ لا بأسَ به»[5]. ولهذه الأسباب فإنَّ تقريرَه بالإنكليزيّة عن «حيوات الفلسطينيّين» قد كان ـ على أقلِّ تقدير ـ أمراً مشروعاً وقابلاً للتحقُّق.

ومع هذا فقد كان إدوارد سعيد يُحَذِّرُ من أيِّ تمثيلٍ يَحلُّ محلَّ اللِّقاء بـ ‹الشيء الحقيقيّ›. وهكذا جاءَتْ صورُ «جان مور» في كتاب إدوارد لتكون ذلكَ ‹الشيء الحقيقيّ›. وهي صُوَرٌ التقطها «مور» على امتدادِ رُبْع قرنٍ ولأسبابٍ مختلفة (فقد كان يعمل في الصّليب الأحمر الدّوليّ، أو في الأمم المتَّحدة، أو كان سائحاً ومصوِّراً يعمل لحسابه أيضاً). ثمَّ عاد إدوارد سعيد وانتخبها من بين مجموعةٍ أكبر[6] تبعاً لهدفه (وهدف «مور») المتمثِّل في «**إظهار الفلسطينيّين بعيون الفلسطينيّين أنفسهم**» (ص ٦). ولكي يثبت سعيد قدرةَ الصُّوَر الفوتوغرافيّة على أن تكون مادّةً لموضوع بحثه، فإنَّه يشير إلى أسلوب مور «الشَّفّاف»: «إنَّه [أي «مور»] يمكِّننا من أن نرى الفلسطينيّين وهم يتدبَّرون أوضاعَهم، بل ربَّما نراهم يعيدون تقديم re-presenting ذواتهم خارج تُخُوم وضعهم الحقيقيّ المُوهِنة، وببداهةٍ تثير العجبَ لقوَّتها» (ص ١٤٥).

ولابُدَّ من التَّنبيه إلى أنَّ بنية **ما بعد السماء الأخيرة** مُستوحاةٌ من كتاب **طريقة أخرى في الإخبار** لـ «جون برْجر» و«جان مور»[7]. ففي هذا الكتاب الأخير يحاول المؤلِّفان أن يستخدما الصُّوَر الفوتوغرافيّةَ ليخلقا طريقةً غير سرديّةٍ وغير خطِّيّة تَحُثُّ على فهم الشّعوب الأخرى فهماً أكثر موضوعيّةً. ويقولان في هذا الكتاب إنَّ «مظهر العالم هو أَعْظَمُ إثباتٍ ممكنٍ على موضوعيّة وجوده»، وأنَّ المظاهر ذات لغةٍ خاصَّةٍ بها لكنَّها لغةٌ يفهمها العالمُ كُلُّه أيضاً[8]. ويقرُّ «برجر» بصعوبة إثبات أقواله تلك لسببيْن اثنيْن: فلغةُ الصُّوَر الفوتوغرافيّة غامضةٌ جدّاً (على نحو ما سأفسِّر لاحقاً)؛ ثمَّ إنَّ المشاهدين يكادون ألَّا يفهموا هذه اللغة العالميّة حقَّ الفهم، وذلك لشدّة اعتيادهم على لغةِ النُّصوص التي تُرافِقُها.

إنَّ الصُّوَرَ الفوتوغرافيّة، شأنها شأن كُلِّ أنواع التوصيل، تزيح المعلومات عن مصدرها. غير أنَّها لمّا كانت تؤدّي ذلك ميكانيكيّاً، فإنَّ المعلومات التي تقدِّمها «لا تبدو حقائق عن هذا العالم بقدر ما هي أجزاء مِنْه»[9]. والنَّتيجة هي أنَّ غياب المُصَوِّر عن الأنظار يقابله ظهوُر/ بلْ جلاءُ المُصَوَّر، فيبدو وكأنَّ الصُّورَةَ الفوتوغرافيّة تقدِّم معلوماتٍ عن المصوَّر تفوق تلك التي تعطيها عن المُصوِّر. وحتّى لو أدركَ المرءُ أنَّ الصُّورة قد شوَّهتِ الواقع، فإنَّه يفترض بأنَّ شيئاً ما «قد وُجِدَ حقّاً [في الواقع]، أو سَبَق أنْ وُجِد»، وأنَّ هذا الشيء «شبيهٌ بما هو موجودٌ في الصُّورة»[10]. وقلَّما يفكِّر المرء بما تقوله الصُّورةُ عن المُصَوِّر الذي بَدَّلَ المُصَوَّرَ (أو شَوَّهَهُ).

وليس من الغرابة في شيء أن تقدِّم آلاتُ التَّصْوير مشاهدَ واضحةً شكَّلت خِدْمةً مُثْلى لجوازات السَّفر والموسوعات ومحافظ الجيْب و«ألبومات» صور العائلات. ذلك أنَّ أهمِّيّة الصُّور الفوتوغرافيّة هي في قدرتها على التَّعريف في كلِّ مجالٍ

(٥) العبارة الأخيرة هي لإدوارد سعيد في مقالة عنوانها «عن الهويّة الفلسطينيّة: نقاش مع سلمان رُشدي» في مجلّة **New left Review** عدد ١٦٠، ص ٦٧. والجدير ذكرُه أنِّي قَلَبْتُ كيفيّة استخدام سعيد لـ «نحن» في هذه المقتطفات. وهذا أمرٌ مشروعٌ حين ندرك أنَّ أعداء إدوارد سعيد ومناصريه على حدٍّ سواء قد لاحظوا أنَّه يستخدم الضَّمائر على نَحْوٍ انتقائيّ بهدف تشييد صلاتٍ قُرْبى [أو نَسَب] متعدِّدة. راجع في هذا المجال ما كتبه كُلٌّ من إعجاز أحمد في الفصل المعنون «**الاستشراق وما بعده** .» في كتابه **في النّظريّة: الطّبقات والأمم والآداب** (لندن: منشورات ڤِرْسو، ١٩٩٢)، وإلّا شوحات في دليل إدوارد سعيد النّقدي (أكسفورد وكامبريدج منشورات بلاكولّ، ١٩٩٢، ص ١٣٥).

(٦) على نَحْو ما يقرِّر في كتابه، ص ٦٤

(٧) وهذا ما يذكره سعيد؛ راجع **دليل إدوارد سعيد النّقدي**. ص ٢٥٨، وراجع «عن الهويّة الفلسطينيّة نقاش مع سلمان رُشدي»، مصدر مذكور سابقاً. ص ٦٤.

(٨) جون برْجر، وجان مور **طريقةُ أُخرى في الإخبار** (نيويورك منشورات بانتيون، ١٩٨٢)، ص ٨٧ و١٣٣.

(٩) سوزان سونتاج، **في التّصوير** (نيويورك: منشورات نون داي، ١٩٧٣ و١٩٨٩)، ص ١٨٠

(١٠) المصدر السّابق، ص ٥

مـن هـذه المجـالات. لكـنْ تجـدر الإشـارة إلـى أنَّ الصُّـورةَ الفوتوغرافيّة الواحدة هي ـ نظريّاً ـ من المرونة بحيث يمكن إدخـالُها في أيٍّ من هذه المجالاتِ الشَّديدةِ التنوُّع. إنَّ ما أُريد قولَه هنا هو أنَّ السِّياق يفوق الصُّورةَ الفوتوغرافيّة أهمِّيّةً، من حيث تقرير المعنى الذي تقدِّمه.

إنَّ انتزاع موضوع البحث من سياقاته الحضاريّة أو التّاريخيّة يُعطي الأولويّة للإدراك الذّاتي الفردي الجمالي ـ على نحو ما لاحظ إدوارد سعيد في **الاستشراق**. ومثلما خَلَقَ التَّصويرُ حقائق معيَّنة، حين عَزَلَ الأشياءَ عن سياقاتها الأصليّة ونَقَلها إلى ميْدانِ الرُّؤيةِ الواضحة، فإنَّه نَقَلَ هذه الأشياء إلى مجال الإدراك الحسِّي المجرَّد وخَلَقَ موضوعاتِ بَحْثٍ جديدةً مَوْضوعُها التّأمُّل الجمالي. ولهذا صحَّ ما لاحَظَهُ كُلٌّ من «بنيامين» و«سونتاج» حين أكّدا أنَّ الصُّورَ الفوتوغرافيّة لا تمتلك معنًى بقدرِ ما **تكتسبه**.

إنَّ السَّيْرورة التي تكتسبُ الصُّورةُ الفوتوغرافيّة بموجبها معنًى مّا لَهِيَ مِن الأمور التي ينبغي بحثها بدقّة، لأنَّها ـ في نهاية الأمر ـ سيرورةٌ يدعونا نصُّ **ما بعد السماء الأخيرة** إلى الاشتراك بها. ولقد أَقْنَعَنِي عددٌ من اللِّسانيِّين والفلاسفة ـ وأشهرهم من مدرسة «باختين» ـ بأنْ لا نهايةٌ ولا كمالٌ للمعنى. إنَّه، على الدوام، عمليّة تبادل؛ ذلك أنَّ كُلَّ تَفَوُّه وكُلَّ عَمَل وكُلَّ فكرةٍ تُقدِّم «أوراقها» إلى الجمهور، فيقومُ عددٌ من المشاركين بتوضيحها أو بإعادة تأويلها أو الاختلاف بصددها. وإنَّ مثل هذه السَّيرورة في تطوُّر المعنى ليست محدودة بزمانٍ ولا مكان.

تقوم الصُّورُ الفوتوغرافيّةُ بتجريدٍ ثانيةٍ، أو «لَمْحَةٍ» واحدة، من هذه السَّيرورة. فالصُّورةُ الفوتوغرافيّةُ تُقدِّم معلوماتٍ لا خلافَ عليها عن حضورِ عادةٍ مّا أو شيءٍ ما؛ لكنَّها تُقدِّم في الوقت نفسه معلوماتٍ **لا يمكن الرّكون إليها** عن **أهمِّيّة** ذلك الشيء أو تلك العادة بالنسبة للمشاركين في عمليّة التبادل. كذلك، فإنَّ خيار تصوير شيءٍ محدَّد في زمنٍ محدَّد ومكانٍ محدَّد يعني أنَّ المُصَوِّر لا يهتمُّ بما قد يكونُ في المستقبل بل بما هو كائنٌ في الحاضر. ذلك أنَّ آلة التَّصوير تتيحُ للمُصَوِّر أن يُراقِبَ تجربة ما يُصَوِّر دون أن يُشارِكَ فيها، بل ربّما دون أن يعيها. ومع هذا فإنَّ التبادل لا ينتهي بانتهاء فعل التَّصوير، وإنَّما ينشأُ تبادلٌ ذو اتِّجاهٍ جديد. وهكذا فإنَّ التبادل، الذي ينمو المعنى بموجبه، قد كفَّ عن أن يكون بين المتشاركين الأصليِّين وحدهم؛ فما إنْ تلتقط آلةُ التَّصوير صورةً ما حتّى ينمو المعنى نتيجةً للتبادل بين **المُشاهد** والصُّورة. إنَّ **المُشاهِدَ** هو الذي يعطي للصُّورة سياقاً معيَّناً، يتطوَّر المعنى فيه من الآن فصاعداً وبشكلٍ معيَّن (فيكون جماليّاً، أو وثائقيّاً، أو غير ذلك).

وكلَّما حدث هذا التبادلُ انتَفَختِ الصُّورةُ الفوتوغرافيّة بالمعنى، وتضاءلَ شبَهُها بالشيء الذي صُوِّرَ أوّلاً. وأنا لا أقول هذا لأعبِّر عن إيثاري للتجربة الإنسانيّة على الصُّور الفوتوغرافيّة، بل لأُشدِّد على وجود فارق بين الاثنتيْن. فالصُّوَر، شأنها شأن أيِّ نقلٍ للمعلومات، قد تكون ضروريّة ومرغوبةً إلى حدٍّ كبير، لكنَّ عمليّة نَقْلِها تفرض تحويلاً في المعلومات التي تفيدها، حين تدفع هذه الصُّورُ بالمعنى إلى أجهزة تبادل جديدة. وهذا هو مصدر الغُمُوض والبُعد عن الوثوقيّة في الصُّورة الفوتوغرافيّة.

إنَّ المُشاهد هو الذي يُعطي للصورة الفوتوغرافيّة سياقاً معيّناً، فلا ينتهي إنتاجُ المعنى بانتهاءِ فعل التصوير.

ويرى «برْجر» سبيلاً آخر للتّعامل مع هذا الغموض، أوْ قُلْ، سبيلاً للإفادة من تعدُّد المعاني الذي تثيرُهُ الصُّور الفوتوغرافيّة. فهو يؤكِّد أنَّ كُلَّ صورةٍ فوتوغرافيّة تقدِّم مظاهرَ تنبع ـ أيّاً تكن رهافةُ انتخابها ـ من «قوانين بنيويّة وديناميّة عالميّة [شاملة] ومحدَّدة»[11]. مِن الواضح، هَهُنا، أنَّ «برجر» قد تَخَمَ [أو مَيَّزَ] حدودَ مَيْدانٍ ما قبل حضاريٍّ، وعلى قاعدة هذا الميدان رأى أنَّ المظاهر تأتي مع جهازِها التصنيفي الخاصّ بها؛ فعلى سبيل المثال، تقابل كُلُّ صورةٍ فوتوغرافيّة بين النُّور والظّلمة، والوضوح والإبهام، والقُرب والبُعد، فتحضّ بالتّالي على اعتبار هذه التّضادّات «فكرة عامّة [عالميّة]»[12].

ولمّا كان «برجر» يؤمن بوجود التضادّات الثنائيّة binary oppositions خارج نطاق الثقافة القوميّة الواحدة، فقد أكّد أنَّها ستكون في متناول **جميع** المشاهدين حتّى لو لم يكن بإمكانهم التعرُّف على موضوع الصُّورة الفوتوغرافيّة تعرُّفاً دقيقاً. علاوة على ذلك، فإنَّ كُلَّ صورة ـ حسب «برجر» ـ تستدعي إلى الذّاكرة صوراً سابقة، بحيث يندمج كُلُّ معنى ويلتئم على نحوٍ دلاليّ خفيّ. بل إنَّ الصُّور أشدُّ فعالية مِن الكلمات نفسها، من حيث أنَّ

(١١) جون برْجر وجان مور، مصدر مذكور سابقاً، ص ١١٤.
(١٢) المصدر السّابق، ص ١٢٢.

الأولى تحضّ على عملية «تناصّ» غنيّ يكشف الرّوابط التي لم يكن المشاهدون يعتقدون بإمكان وجودها من قبل. وخلاصة ما في الأمر أنّ كتاب **طريقة أُخرى في الإخبار** يؤكّد أنّ الصُّور الفوتوغرافيّة قد تكشف عن وجود شبكاتٍ معقّدة من التّسييقات(*) هي مِنَ الشموليّة والعموميّة بحيث تعبُرُ الحضاراتِ جميعَها، فتهدم بذلك الحدود الحضاريّة [القوميّة] التي كانت قد شُيِّدَتْ سابقاً وبعناية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ من الواضح السببَ الذي دفع إدوارد سعيد إلى أن يرى في الصُّور الفوتوغرافيّة خيرَ مُعينٍ له على مهمّته الفائقة: وهي أن يوصل إلى الغرب أفكاراً عن شعب «ذي تجارب هي من التنوُّع الشّديد» بحيث تعصى على التفسير المنهجي: شعبٍ «قد أُسيء فهمه ورُمِيَ بالعيْب» بسبب لغته وتقاليده الغريبة [عن الغرب] (ص ٦ ـ ٧). والأرجح أنَّ صور «مور» الفوتوغرافيّة قد هدفتْ إلى أن تزوِّد النّصّ السعيدي ببراهين على واقعٍ فلسطينيّ مليء بالتفاصيل غيرِ المنسجمة وغير المألوفة. وفي الوقت نفسه فإنَّ التقاط صور عن الحياة الفلسطينيّة: وسط الطّبيعة، وأثناء العمل، وفي الأعراس، ... قد هدف إلى أن يجعل اللاّمألوفَ مألوفاً. فأمّا المهمّة الأولى فتقتضي خطاباً **مباشراً** حُرّاً؛ وأمّا المهمّة الثانية فتقتضي **التأويل**. ولقد كان على نصّ إدوارد سعيد أن يخلق نظاماً تبادليّاً يحثّ على تطوير مثل هذه المعاني المتناقضة (الاختلاف من جهة، والتشابه من جهة ثانية).

ولئن كان ثمّة نوع من التبادل بين صور «مور» الفوتوغرافيّة ونصّ سعيد النّثري، فإنّه تبادلٌ لا كلفةَ فيه، مُغازِل، يلتقي بموجبه الطرفان لقاءً سريعاً ليعودا فينفصلا على امتداد صفحاتٍ متعدِّدة، ثمّ ليعاودا لقاءهما الخفيَّ الهادئ في أزقّة الوعي. وقلّما أحال إدوارد سعيد على الصُّور إحالةً مباشرة، وغالباً ما أمكننا قراءةُ فقرة من نصّه النّثري من دون أن نأخذ في الحسبان الصُّورةَ الفوتوغرافيّة الماثلة قربها. على أنّ الصُّور الفوتوغرافيّة، ولاسيّما بسبب علاقتها الخفيّة غير الجازمة بالنّصّ، تقدِّم دعماً جبّاراً في بعض الأحيان لنصّ سعيد، معطيةً إيّاه **تجسيداً ملموساً** لبعض تأكيداته الأكثر تجريداً عن حياة الفلسطينيّين ونظرتهم إلى العالم. وعند ذلك بالذات يغدو من الضروري أن يتذكّر القارئ أنّ إدوارد سعيد **ينتخب** هذه الصُّور من **أرشيفٍ كاملٍ** من الخيارات المتعدِّدة، وأنّ ما تقدِّمه هذه الصُّورُ المُنتخبةُ ـ أيّاً كان ما تقدِّمه ـ ليس مجرَّد مسألة «إعادة تقديم الفلسطينيّين لذواتهم» Self-re-presentation.

والحقّ أنّ إدخال صور «مور» الفوتوغرافيّة إلى نصّ سعيد قد يُسهم ـ وعلى نحوٍ لابُدّ أنْ يفاجئَ إدوارد سعيد نفسَه ـ في نقض مساعي الفلسطينيّين لتمثيل ذواتهم أو في الانحراف عنها. فكيف يستطيع سعيد أن يطلب من الصُّور أن تدخل في علاقة تبادل، وأن يتكلَّم هو ـ بالرغم من ذلك ـ **قبل** حصول ذلك التبادل؟ أو بكلام آخر، ماذا تستطيع الصُّورُ الفوتوغرافيّةُ أن تقول عن نظرة الفلسطينيّين إلى العالم إذا أخذنا بعين الاعتبار قولَ بِرْجر التالي: إنَّ الصُّورة الفوتوغرافيّة «قد تقدِّم دليلاً لا يُدحضُ على وجود [الأناس] المُصَوَّرين، لكنَّها لا تقدِّم شيئاً عن مغزى وجودهم»[13]؟ وفي رأيي أنَّ موقف سعيد هذا لا يشكِّل خللاً في عمله الأثنوغرافي التمثيلي فحسب، بل هو ينطلق من زاوية نظرٍ محدّدة تُعجزه عن رؤية زوايا أخرى من العالم الواسع.

II

وخلافاً لـ «موضوعيّة الوجود» التي أثبتَها بِرْجر بالإحالة على المظاهر المرئيّة المحسوسة، تساءل إدوارد سعيد الأسئلة التالية:

> هل نحن [الفلسطينيّين] موجودون؟ وما دليلنا على ذلك؟
> كلّما ابتعدنا عن فلسطينِ ماضينا، تَقَلْقَلَ مركزُنا واختلَّ وجودُنا وتقطّعَ حضورُنا. متى صِرنا «شعباً»؟ متى كففْنا عن أن نكون كذلك؟ أم هل نحن في طريقنا إلى أن نصير كذلك؟ (ص ٣٤)

تتبّع إدوارد حالةَ النفي الفلسطينيّة في الزّمان والمكان. ففي باديْ الأمر تشتَّت الفلسطينيُّون عام ١٩٤٨ من المدن السّاحليّة باتِّجاه ضفاف نهر الأردن غرباً، وباتِّجاه غزّة جنوباً، ولبنان شمالاً. ثمّ تدفّقت هجراتهم، ولأسباب اقتصاديّة، باتّجاه دول الخليج العربي وأوروبا والولايات المتحدة. وفي هذه الأثناء تكرَّرت هجرتهم باتِّجاه الدول التي استضافتهم على مضضٍ وعلى أساس مُؤقّت. ترحّلوا في أوّل الأمر آلافاً مؤلّفة، فعائلاتٍ محظّوظة، فأفراداً يشدُّون النّظر نحو العالم الواسع. وهكذا تغيّرت طبيعة الجماعة القوميّة الفلسطينيّة بشكل متزايد مع تغيّر المكان: «ببطءٍ راحتْ حيواتُنا ـ شأنها في ذلك شأن فلسطين نفسها ـ تنحلّ إلى شيء آخر؛ فإذا بنا نعجزُ عن الإمساك بالمركز وقتاً طويلاً» (ص ٣٢). ولإثبات القول هذا، يحيل إدوارد القارئَ على صورة فوتوغرافيّة لمدينة النّاصرة، تُظهر سوقاً واحدةً تحتشد

(*) إزاء Contextualizations: أي وضع الأمور في سياقاتٍ مُحَدَّدة

(١٣) بِرْجر ومور، مصدر مذكور سابقاً، ص ٨٦.

ببضائع وسوّاح من أصولٍ متعدِّدة: كوريّة ومصريّة وأوروبيّة.

لقد عاش الفلسطينيُّون، بحسب رؤية إدوارد سعيد للتّاريخ، عيشةً متجانسةً في الماضي، في مكانٍ موحّد اسمُهُ فلسطين، حيثُ لكلِّ شيءٍ خصوصيَّتُهُ الفلسطينيّة الأصيلة وحيثُ الحياة التقليديّة محميّةٌ من التأثيرات الأجنبيّة(١٤). وإذْ استخدم إدوارد عبارة «بيئيّة Ecology وجودنا السّابق» ليشير إلى الأشياء المادّيّة الخاصّة بذلك الزّمن البعيد وإلى خصائصه الثقافيّة وموقعه الإقليمي، فإنّه اعتبر هذه الأمور جميعها وكأنّها طبيعيّة عُضْوانيّة [أي: متكاملة كأنّها عضوٌ واحد] (ص ١٨). لقد كانت الفروق بين الفلسطينيّين آنذاك ـ حسب سعيد ـ أشْبَهَ بالدوائر المتراكزة(*): حيث تندرجُ كُلُّ مجموعةٍ فلسطينيّة ضمن مجموعةٍ أكبر، فتتعالقُ المجموعاتُ على نحوٍ تراتبيّ ولكن متناغم... مَثَلُها في ذلك مثل الدُّمى الرّوسيّة التي تتداخل صغراها في كبراها لتكوِّن عائلة واحدة(١٥).

لكنَّ الدوائر المتراكِزة ما لبثت أن صارتْ ميادين متمايزة. فمنذ إعلان دولة «إسرائيل» وتوالي الهجرات الفلسطينيّة «اختفى ثباتُ الجغرافيا وتواصُلُ الأرض اختفاءً تامّاً من حياتي وحياة الفلسطينيّين» (ص ١٩). لقد تحطَّم المركز الذي كان ينظِّم تلك الدوائر، وبتحطّمه زالَ صفاءُ الوجود الفلسطيني وتجانُسُهُ وأصالتُه. وإذْ نظر إدوارد إلى الفلسطينيّين عام ١٩٨٦ فقد راعه اقتحامُ العناصر الأجنبيّة لحيواتهم بشموليّة باتَ يتعذّر عليهم بسببها أن يتحدّثوا عن داخل شعوريّ ـ ناهيك عن داخل فيزيائي ـ غير مُنْتَهَكٍ (الصفحات ١١ ـ ١٢، ٤٠ ـ ٤١، ٥٢ ـ ٥٣، ٦٣، ١٠٠، ١٣٤ ـ ١٣٥). وسمع إدوارد التّنافر في الأنغام، وشاهد الفوضى التي يحيا الفلسطينيُّون فيها (الصفحات ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٥٩؛ وراجع أيضاً الصفحات ٥ ـ ٦، ٣٠، ٦٢، ٧٠، ١٢٤، ١٤٦). بل إنَّ محاولات الفلسطينيّين للتغلُّب على المسافة بين الوطن والمنفى، وعلى الفروق بينهم، قد دلَّتْ هي نفسها (في رأي إدوارد) على أنَّ أصالة هذا الشعب قد وَلَّتْ إلى غير رجعة:

> ولذلك فنحن نستعير ونرقعُ الشّيءَ بالشّيء. لقد احتفظ الفلسطينيُّون [حتّى اليوم] بتموّجات أصواتهم كما كانتْ في يافا والقدس والمدن التي خلّفوها، وإنْ صارتْ لهجاتُهم متأثِّرةً بلهجة بيروت أو ديترويْت أو باريس وتمَّ تركيب حقائق جديدة فوق «الشّيء» الذي ضاع. فإذا بالسفر الجوّي والمحادثات الهاتفيّة تُغذّي المحظوظين وتصلهم بعضهم ببعض، وتكفِّن الضعفاءَ غيرَ الحصينين(ص ٢٣).

«كُلّما ابتعدنا عن فلسطين ماضِينا» انْسَلَّ تراثنا بعيداً عنّا. هذا ما أوحى به إدوارد سعيد مراراً وتكراراً. ذلك أنَّ مجرَّد التوريث بالنسبة للفلسطينيّين أمرٌ يزدادُ صعوبةً كُلّما اتّسعت المسافة التي تفصلهم عن «أرض جذورهم». وزاد الطِّينَ بلَّةً ثِقَلُ الذّكريات، ذكرياتِ الماضي المتراكم منذ زمنٍ بعيد:

> الصُّور الفوتوغرافيّة، الملابس، الأشياء المتنزَعَة من مكانها الأصليّ، طقوس الكلام والعادة ـ وجميعها أُعيدَ إنتاجها بكثرة، وكُبِّرَتْ، وحُوِّلَتْ إلى فكرة رئيسيّة، وطُرِّزَتْ، وتنُوقِلَتْ ـ لهيَ خيوطٌ في نسيج العلاقات التي نستعملها، نحن الفلسطينيّين، لنربط أنفسنا بهويّتنا ولنربط واحدَنا بالآخر.
>
> إنَّ هذه الأشياء المثقلة بالذكريات ـ كألبومات الصُّوَر والسُّبَح والشّالات والصّناديق الصّغيرة ـ تبدو لي أشبَهَ بعوائق. نحملها من مكانٍ إلى آخر، ونعلِّقُها على كُلِّ مجموعة حيطانٍ جديدة نتَّخذها ملجأً، ونفكِّر فيها بحبٍّ كبير. فلا نلاحظ المرارة، رغم استمرارها ونموّها، ولا نعترف بالجمود المتجمِّد لتصرُّفاتنا. ونغدو في نهاية المطاف مُلكاً للماضي (ص ١٤).

وقد رأى سعيد أنَّ هذه الأشياء التي يحملها الفلسطينيُّون باستمرار أشياء شديدةُ الصِّغَر، لكنّهم يحملونها إلى فضاءات شديدة الكِبر، فينتابُها شعورٌ بالانغمار Overwhelmingness... شأنها في ذلك شأن **الهويّة الفلسطينيّة الخاصّة بحامل هذه الأشياء الصّغيرة**.

ثمَّ قدَّم سعيد سلسلةً من الذّكريات التي استدعتها صورُ «مور» الفوتوغرافيّة، قَطَعَها استدراكُهُ بأنَّ ذكرياته من طفولته قد تكون من خارج فلسطين (من لبنان أو مصر أو من أيّ مكان آخر أثَّرَ في وعيهِ طفلاً). وبيَّنَ بفضلِ هذه الذكريات المتردِّدة أنَّ الوعي الفلسطيني لا يمكن اختزالُهُ إلى مكانٍ واحد ولا إعادةُ تشكيله بالإحالةِ على مكانٍ واحدٍ أيضاً؛ ذلك أنَّ «من الصّعب أن نحتفظ بالهويّة في المنفى»، أي من الصّعب أن نحتفظ بـ«مَنْ نحنُ، ومِن أيْنَ جِئنا، وما هي صفاتنا». ومع هذا ـ يقول إدوارد ـ

---

(١٤) راجع حديثه عن «الأماكن التّقليديّة» (ص ١٤٨ ـ ١٤٩)، والعناصر الغربيّة «التي أُلصِقَتْ إلصاقاً بالأماكن التّقليديّة ومناحي الوجود» (ص ٤٨ و١٤٧)، و«إقحام الغرب نفسَه في الحياة التّقليديّة» الفلسطينيّة (ص ١١). وأُنْظُرْ أيضاً مديحَه لـ«چلِن باورسبوك»، المؤرِّخ الذي بحث في طبيعة فلسطين «الموحَّدة» قبل الصهيونيّة بل قبل الإسلام أيضاً (ص ٦١).

(*) Concentric circles: دوائر تجمعها نقطة ارتكاز واحدة.

(١٥) وعلى هذا النّحو أيضاً يصف إدوارد إحساسه بمكانه هو في المجتمع الفلسطيني: فهو عضوٌ في أقلّيّة دينيّة [هي الإنجيليّة]، التي هي بدورها فرعٌ من أقلّيّة دينيّة أخرى [هي المسيحيّة]، وهذه تعيش ضمن أكثريّة إسلاميّة تشكّل جزءاً من مجتمع أهليّ [هو المجتمع الفلسطيني] (ص ١٨)

فَأَعْجبْ بالفلسطينيّين لا يكفّون عن المحاولة. . . سُدًى!

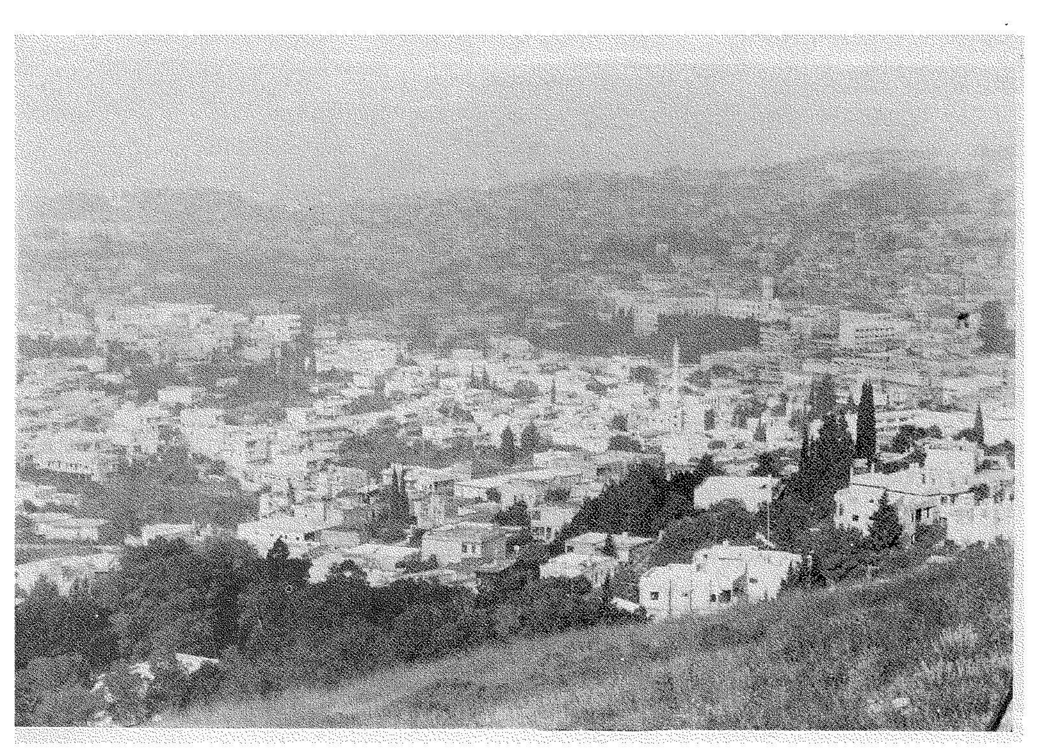
إنّ الانبعاث المفاجئ في أواخر السّتّينات والسّبعينات لأسماء مثل «أبو عمّار» و«أبو فراس» وهلمجرّا، قد كان تراجعاً باتّجاه العادات القديمة وبحثاً عن هويّةٍ فلسطينيّة أكثر جوهريّة. . .

إنّ أثرَ هذه الإحيائيّة على ذلك الفلاّح المعتمِر كوفيّةً، الذي كان ومايزال اسمهُ «أبو محمّد» و«أبو جعفر»، قد كان ذا حدَّيْن. فلقد كان أمام خيارَيْن: إمّا أن يبقى شخصاً مجهولاً لا يعرفه إلاّ أقاربه وأصدقاؤه وزملاؤه القرويُّون؛ وإمّا أن يصير مجنَّداً محتمَلاً في واحدٍ من التّنظيمات السياسيّة (ص ٩١).

يشكّلُ المقطعُ السّابقُ - في رأيي - إيماءةً جبّارة على تلك الأيقونَةِ المغطّاة بالكوفيّة التي استهلّ بها إدوارد سعيد كتابَه. فهو قد نزع هنا الغطاءَ عن الأيقونة ليرى مَنْ تحتها، وبيَّنَ أنَّ الغطاءَ لا يغطّي الأفكار ذاتها على الدوام ولا الخلفيّة الاجتماعيّة عيْنَها ولا الالتزامات السياسيّة نفسَها. غير أنَّ إدوارد بعد أنْ نزع الكوفيّة لم يأتِ على ذكرها في أيّ مكانٍ آخر من الكتاب؛ فقد نَزَعها لكي يَفسح أمام عقول الغربيّين فرصةَ تأمُّل هويّةٍ أشدّ رهافةً وأكثر ظلالاً. وإذّاك، لا يعود سؤال الهويّة والتّمثيل يبدأ بـ «مَنْ» بل بـ «أيْن».

ولنعد الآن إلى الطائرات والتلفونات. ذلك أنَّ إدراكَ إدوارد سعيد لِسَعَةِ تجربة الفلسطينيّين قد حثّه على طرح السؤال البلاغي التالي: «كيف يتأتّى لأمٍّ أن تثبتَ لأطفالِها ذكرياتها الحميمةَ عن طفولتها في فلسطين، حين تُمْنَعُ الحقائقُ والأماكنُ والأسماءُ نفسُها من الوجود؟» (ص ٢٣). لا جواب يعقبُ سؤال إدوارد، وإنّما يحلّ مكانَ هذا الجواب وصفٌ لمحاولات الفلسطينيّين المتفاوتة نَقْلَ ذكرياتهم وسِيَرهم وحكاياتهم التّاريخيّة إلى الآخرين - وهو وصفٌ يخترق الكتابَ بيْن دفَّتَيْه ليغدو «ثيمة» أساسيّة فيه. وبفضل هذه الطّريقة، قاد المؤلّف قارئه إلى استنتاجه التالي المتعلّق بالطّرق التي ينتهجها الفلسطينيُّون لمعرفة الآخرين ولمعرفة ذواتهم سواء بسواء.

فخلافاً للحكايات المرتبطة بالأدب الغربي - أي تلك التي تتكشّف بالاستناد إلى بنية يمكن تعريفها، وتظهر نظاماً وتطوُّراً خطّيّاً - فإنَّ الحكايات الفلسطينيّة هي حسب إدوارد سعيد حكاياتٌ «مكسورة، غالباً ما تكون **ضالّة وهائمة على غير هدًى**، مُشَفَّرة Coded، ذات أشكال فظيعة outrageous في العادة؛ ملاحم زائفة وأهاجٍ وحكايات رمزيّة تهكُّميّة وطقوس عبثيّة، لا معنى كبيراً لها في عين إنسان الخارج» (ص ٢٠). وتقدّم بضعةُ صور فوتوغرافيّة أمثلةً على هذا النَّوْع مِن تقديم الفلسطينيّين لذواتهم، وهو ذو خاصّيّتين: (١) لا مركز له و(٢) لا نظام له. فتدليلاً على الخاصّيّة الأولى يقدِّم إدوارد سعيد صورةً لمدينة النّاصرة [رسم رقم ١] مِن مكانٍ بناه اليهود على تلّةٍ قريبة



رسم رقم ١: مدينة النّاصرة العربيّة (الصّورة مأخوذة من النّاصرة العليا) - جان مور، من ما بعد **السّماء الأخيرة**، ص ٤٠

وألصقوه بالمدينة (ص ٤٠)؛ وإنّ نظرةً من هذا المكان تجعل النّاصرة (أو الذّات الفلسطينيّة) هي «الآخر»! وأمّا رسم رقمِ ٢ فهو لغزّة، ويشير إلى الخاصّيّة الثانية؛ ففي هذه الصُّورة «كشْكُول Patchwork من **المساكن المتراكبة العديمة البنية**... كلُّ شيء [في الصُّورة] يبدو مكتظّاً من دون أيّ اعتبارٍ للتناسق والشّكل والنّمط»! (ص ١٧٠).

لقد ربط إدوارد سعيد الكتابةَ بالسّلطة ربطاً وثيقاً في كتابه هذا. ففي المقطع التالي بيّنَ العلاقة بين ضياع مركز الفلسطينيّين وانعدام سيطرتهم على تعريف ذواتهم:

> ثمّة رمزان كبيران يغلّفان وجودَنا العديمَ الاستقرار. الأوّل هو بطاقة هويّتنا (جواز السّفر، وثيقة السّفر، جواز المرور)، وهي بطاقةٌ لم تكن يوماً فلسطينيّة، بل هي شيءٌ آخر على الدوام... وأمّا الثاني فهو شخصيّة المتشائِل التي اخترعها إميل حَبيبي... (ص ٢٦)

الرّمز الأوّل يتناول انعدامَ تعريف الذّات لنفسها. والرّمز الثاني يتناول عجزَ الفلسطينيّين عن اختيار تعريفٍ واحدٍ بين التّعريفيْن المحتمليْن (المتفائل أو المتشائم)، أو يتناول **القدرة** على خلق شيءٍ من ذلك التردُّد بين التّعريفيْن. وقد رأى إدوارد، استناداً إلى هذين الرّمزين، استحالة دمج الفلسطينيّين لذواتهم في هويَّةٍ واحدة. وفي المقطع التالي وَصَل بين اللاّأرضيّة والترحُّل القسري وَصْلاً واضحاً:

> المأزق الفلسطيني: إنَّه إيجاد مكانٍ «رسْميّ» لك في نظام لا يقدِّم لك أيّة فرصة وهذا يؤدِّي إلى ارتجال الحلول إلى ما لانهاية. إنَّ الأشياء العابرة التي تنبني وتنفكّ [بنفسها] هي التي نستخدمها لنصل إلى ما نريد. ذلك أنّنا لا نسيْطر على أيِّ جزءٍ من العالم، ولا نُؤثِّر إلاَّ على أجزاءٍ منه تزدادُ صِغَراً. ومع ذلك، فإنّنا لا نَني نواصِلُ السَّيْر! (ص ٣٧)

إنَّ السُّبل التي يُواصل الفلسطينيُّون السَّيْرَ بموجبها لهي دَليلٌ



رسم رقم ٢: مخيَّم للاّجئين في غزّة - جان مور، من **ما بعد السّماء الأخيرة**، ص ٧١

ـ في رأي سعيد ـ على قدرتهم على أن يكونوا فاعلين agents. فحين طُرِدَ الفلسطينيُّون وتشرَّدوا وحُرِموا من ممتلكاتهم كانوا مجرَّد شخصيّات سلبيّة في خطابات القوى المهيمنة الأخرى (وتحديداً: القوى الصهيونيّة والإمبرياليّة الأمريكيّة)، ولم يصبحوا فاعلين إلاَّ بعد طردهم: إلاَّ بعد أنْ حملوا حقائبهم وغادروا أراضيهم وعبروا الحدود وخلقوا فرصاً جديدة وحقائقَ جديدةً. أنْ تكون فاعلاً، حسب التّفكير السّعيدي، هو أن تخلق تحليلات نقديّة لا تنتسب إلى الحقائق العامّة التي خلقتها الكنيسةُ والدّولةُ والعائلة... وجميعها قوى مسيطرة ينبغي على الفلسطينيّين أن يتحرَّروا منها، إنْ هم نظروا إلى أنفسهم بوصفهم أفراداً قبل أيّ شيء آخر.

وقد قابل إدوارد سعيد هذه الفاعليّة المتحرِّكة والمستقلّة بفاعليّةٍ محصورة ومقيّدة خاصّةٍ بفلسطينيّي الدّاخل. ذلك أنَّ الصُّمود ـ وهو أنْ «نبقى في أماكننا، وأنْ نتعلَّق ببيوتنا وأرضنا بأيّ طريقة متاحة» حسب تعريف رجا شحادة الذي نشر يوميّاته بعنوان صامد عام ١٩٨٠ ـ قد نبع لدى إدوارد سعيد من اغتراب الفلسطينيّين عن نتاج عملهم وعن ذواتهم (ص ٩٣ و١٠٠):

> يكون العملُ باديءَ ذي بدء، شكلاً من المقاومة الأوّليّة، طريقةً لتحويل الوجود إلى عناد صغير. إنّك لتقبل ضيقَ الفرصة [المتاحة لك] بوصفها مُعْطًى، وترى إلى التّغيير، في المستقبل المنظور، بوصفه حاملاً لأوضاع أسوأ من الأوضاع الحاليّة بدلاً من أن يكون أفضل منها. وهكذا يغدو العملُ التعبيرَ اليومي عن الوضع الرّاهن الشّديد المحدوديّة الذي أنت مُوثَقٌ إليه... يقول رجا شحادة إنّك عند هذه النقطة بالذات تكتشف حرّيتك أحياناً، وهي حريّة ليست استسلاماً وليست «حقداً أعمى مستنزِفاً»، وإنّما هي شعورٌ بأنَّ «عقلك هو الشّيء الوحيد الذي تستطيع أن تمنع قاهرك من أن يمتلك القدرة على لَمْسِه» (ص ١٠٠).

امتدح إدوارد سعيد إيديولوجيّة «الصُّمود» لِحَضِّها العالم على الاعتراف بالفلسطينيّين «شعباً حقيقيّاً» (ص ١١٣). لكنّه رأى أنَّ الحكايات الغربيّة والإسرائيليّة المتميِّزة بالنظام والاتّساق هي التي ستكوِّن الأثر الحاسم في حياة الفلسطينيّين. كما رأى أنَّ «الصُّمود» لا يقدِّم للمنفيّين الفلسطينيّين إلاَّ القليل؛ فما إن تأمَّل إدوارد هؤلاء حتّى كفَّ عن الحديث عن الصُّمود، وسلَّط الضوء على نجاح الفلسطينيّين وتنوّعهم اللّذين يذكّران بنجاح اليهود وتنوّعهم في المنفى:

> ما أغنى قدرتنا على التغيُّر، وما أسهل ما نغيِّر أنفسنا (وما يغيِّره الآخرون فينا)، وما أقلّ ثبات مكاننا! وكلّ هذا بسبب ضياع أساس وجودنا، بسبب ضياع أرض جذورنا، وانكسار الحلقة التي تربط أرضنا بماضينا (ص ٢٦).

استخدم إدوارد في الفقرة السابقة نبرةً اندهاشيّة، وإنْ تكنْ غامضةً وغير واثقة. لكنّه في نهاية كتابه استخدم نبرةً مليئةً بالثقة والرِّضى(١٦):

> إنَّ جزءاً من شيءٍ سيكون ـ في المستقبل المنظور ـ أفضلَ من الشّيء كُلِّه. الأجزاء أفضل من الكلّيّات النّشاط البدوي الترحُّلي الذي لا يهدأأفضل من الاستقرار في أرض محتلّة. النّقد أفضل من التّسليم. إنَّ الفلسطيني هو وعيٌ بالذات، في صحراء عاقرٍ من الاستثمارات وشهيّات الاستهلاك. إنَّ بطولة الغضب أفضل من وعاء الشّحّاذين، والاستقلال المحدود أفضل من مرتبة التّابعين. الانتباه، اليقظة، التّركيز.. أنْ تفعلَ ما يفعله الآخرون، ولكن أن تتمايز عليهم أيضاً بطريقة ما.. أنْ تخبر قصّتك جزءاً جزءاً، كما هي في الواقع بل أنا أرى أحياناً أنَّ ترحُّلاتنا أفضل من قَعْقَعَة المصاريع المربعة التي ترافق عودتهم [أي عودة اليهود إلى ما يُسمَّى بـ «أرض الميعاد»]. العنصر العلماني الدنيوي المفتوح، لا العيْن بالعيْن والسنّ بالسنّ (ص ١٥٠).

اعتبر «سعيد» الفلسطينيّين نسيجَ وحدهم بين شعوب العالم من حيث نضالهم الديموقراطي العلماني، لأنّهم... فقدوا صلتهم بأرضهم!

واستنتج إدوارد سعيد أنَّ الفلسطينيّين الذين اعتبرهم نسيجَ وحدهم بين العرب، بل بين شعوب العالم قاطبةً، من حيث نضالهم الديموقراطي العلماني من أجل الاستقلال، قد توصّلوا إلى هذه المزايا الفريدة والحميدة لأنّهم فقدوا صلتهم بالفضاء المركزي: أي الأرض. وأقرَّ بأنّه لا يستطيع الحديث حقّاً عن كيفيّة معايشة كُلِّ الفلسطينيّين لهذه المزايا؛ فهو قد حاول أن يتعاطف مع فلسطينيّين آخرين، ولاسيّما مع فلسطينيّي الدّاخل، ولكنّه وجد نَفْسَهُ منفصلاً عنهم بسبب جدار التجارب المختلفة. وإذْ وعى وجودَ هذا الجدار، فإنّه لم يحاول تسلُّقَه، بل قام

(١٦) تجدر الإشارة إلى أنَّ إدوارد سعيد حذَّر في مقالات كتبها عن المنفى ونشرها قبل كتاب **ما بعد السَّماء الأخيرة** وبعده من رنطقة المنفى أو تجميله من خلال تخدير الوجع والأسى والعنف التي يعاني منها آلاف اللاجئين. راجع «عقل الشّتاء: أفكار عن الحياة في المنفى» في مجلّة هاربر، أيلول ١٩٨٤، ص ٥٠؛ وراجع «أفكار عن المنفى» في كتاب أصدره المتحفُ الجديد للفنّ المعاصر، نيويورك ١٩٩٠، ص ٣٥٧.

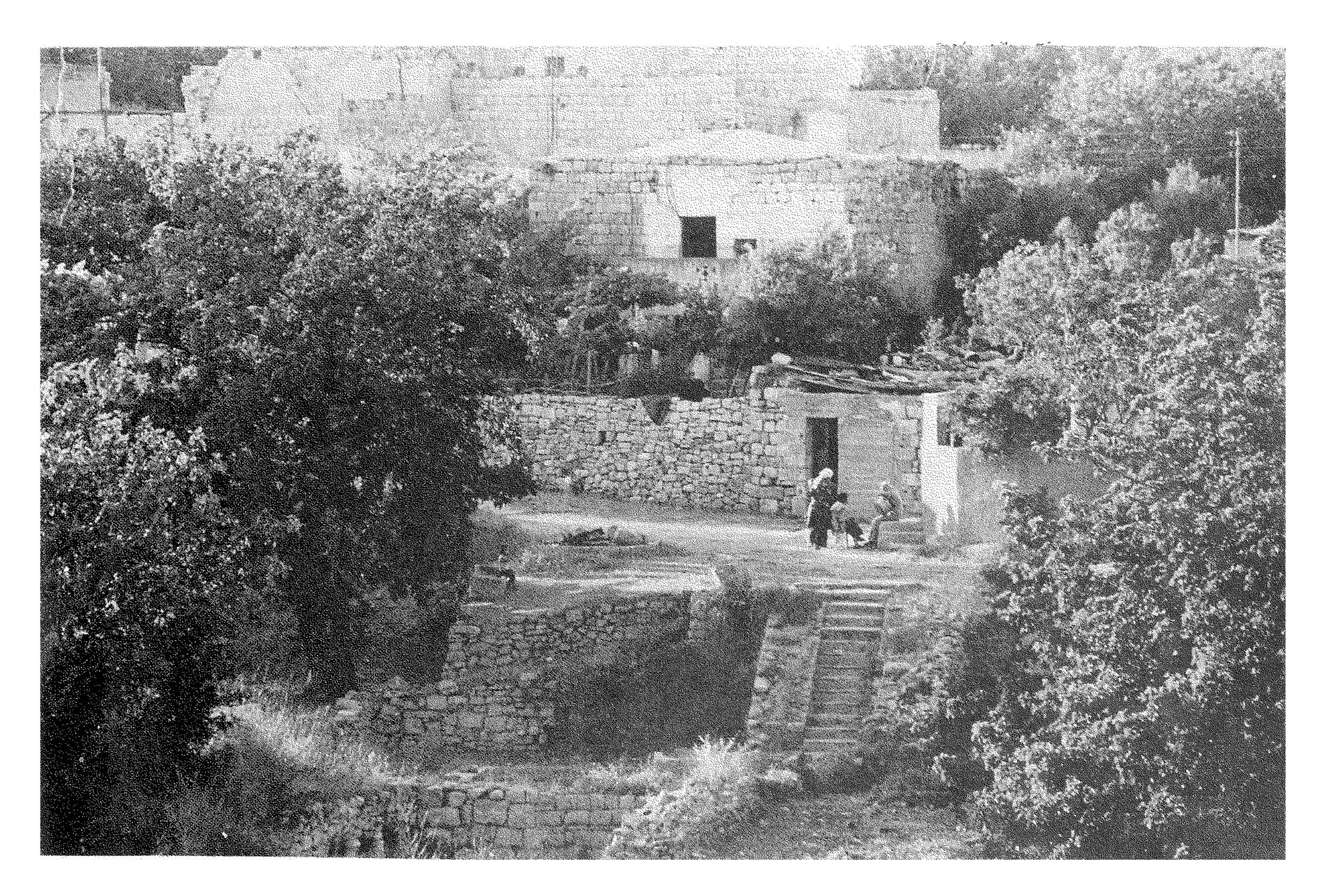
بـالـدّفـاع عـن «شـرف المنفـى» the integrity of exile، وذلـك «بالإشارة إلى المساومات التي تكتنف حياةَ الدّاخل الفلسطيني» (ص ٨٤). وهكذا غدتْ نظرة إدوارد سعيد إلى وضع الفلسطينيّين أشبه بالدّعوة إلى ما **يجب** أن يكونوا عليه، وإلى كيفيّة الإفادة من تاريخهم ليصيروا جميعهم سكّاناً بعيدين عن مراكز السُلطة.

إنَّ العيش بعيداً عن مراكز السُلطة يتضمّن مزايا متعدِّدة أُعجبَ بها سعيد أشدَّ الإعجاب. فأمّا المزية الأولى فهي التحرُّر من الحيِّز المحدود، من التضييقاتِ والعوائق (الصفحات ٢٣، ١٤، ١١٥٠)[١٧]. وأمّا المزية الثانية فهي القدرة على التنقُّل، لأنَّ هذا التنقُّل ـ على كونه قسرياً ـ يؤدِّي إلى نظرةٍ إلى العالم لا ترى الأشياء فيه معزولةً بعضها عن بعض وإنّما تقارن بينها وتقابل؛

(١٧) وقد وَصف سعيد، في مكانٍ آخر، هذه العوائق بأنّها «عمليّات بَتْر» (راجع مقابلة «سپرينكر» و«ويك» مع سعيد في دليل إدوارد سعيد النّقدي، ص ٢٥٣).

وهـذه هـي الـرؤيـة التـي سمّـاهـا سعيـد «الـرؤيـة الطِّبَـاقيّـة» Contrapuntal vision (ويمكـن العثـور علـى نمـاذج منهـا فـي الصفحات ١٢، ١٨، ٤٠، ١٢٩، ١٥٩). وأمّا المزية الثالثة فهي الوعي بالذّات وعياً متزايداً، أو هي الوعي النّقدي الذي تتضمّنهُ الرؤيةُ الطِّباقيّة. ويؤدِّي مجموعُ هذه المزايا الثلاث إلى رفض الولاء غير المشروط [لأيّما شيء]؛ وهو ما يشكِّل نقيضاً للهجرة اليهوديّة إلى «أرض الميعاد» (aliyah)، وانتصاراً لمبدأ الفرديّة الإنسانيّة.

وقـد مثّلـتْ صـورة «مـور» الفـوتـوغـرافيّة للبيوت والبساتين المجاورة لقرية سنجل تجربةَ الفلسطينيّين في «الابتعاد عن عالمٍ مُشْبَع بالإيـديـولـوجيـا» (ص ٧٤) [رسم رقم ٣]. فـالصُّورة هي لأشخاص أربعة «وسطَ ـ ولكنْ دون أن يكونوا منفصلين عن ـ شجرٍ كثيـف ودَرَج وبعـض جُلـول وبيـوت وعمـود كهـربـاء وحيد...» (ص ٤٧). ويتساءل القارئ: هل نحن، من جديد، إزاء الدوائر المتراكزة التي سبق أن هَيْكَلَتْ حياة كُلّ الفلسطينيّين؟



رسم رقم ٣: قرب قرية سنجل ـ جان مور، من **ما بعد السَّماء الأخيرة**، ص ٧٤

ربّما! ولكن إدوارد سعيد رأى في هذا المشهد الريفيّ صراعاً مميتاً بين تلك النّفوس الأربع السّاعية إلى الانسحاب من العالم، وبين تلك الهياكل المُؤطِّرة التي «تقيّد أسْراها من بني الإنسان» (ص ٤٥). فحتّى لو حاول الفلاّحون أن يهربوا من محيطهم المادّي والإيديولوجي، فإنّهم مقيَّدون به في نهاية المطاف.

كتب سعيد تأمُّلاته عن صورة «سنجل» الفوتوغرافيّة في الفصل الأوّل من كتابه، لكنّنا لن نفهم فَحْوى وصفه لعلاقة الفلاّحين بمحيطهم فهماً صحيحاً إلاّ في الفصل الأخير. فهم على علاقةٍ إشكاليّة بفضائهم المحيط بهم، شبيهة بعلاقة أيّ فلسطيني في الخارج بمحيطه الذي يحيا فيه (أي: بالمنفى). ولكنّ الفلسطينيّين الّذين يعتنقون المنفى، أو يعتنقون بالأحرى مبدأ اللاأرضيّة (وهو - كما عرّفه سعيد - «أن نكون في أيّ وضع نجد أنفسنا فيه، دون أن نكون جزءاً منه») (ص ١٦٤)، إنّما هم - خلافاً لفلاّحي «سنجل» - يحلّون عدداً من المفارقات الوجوديّة. وهذا أمرٌ قد بعث في إدوارد سعيد الرِّضى؛ «فأن تكون فلسطينيّاً» حسب فلسطينيّي المنفى، «يتضمّن في الغالب: سيادةً من دون سيطرة، ومتعة من دون إلحاق الأذى بالآخرين» (ص ١٦٥؛ وراجع **الاستشراق**، ص ١٥٠ - ١٥٢).

لقد وصل سعيد بقارئه إلى نقطة معيّنة، بالرّغم من أنّه كان قد قاده على دربٍ متمعّجة. فسعيد توصّل إلى تقديم «صورة جماعيّة» (ص ١٤٠). صحيح أنّ المستشرقين كانوا قد قدّموا صوراً جماعيّة، لكنّ إدوارد أمِلَ أن يتغلّب على صورهم عبر تقديم صورة بديلة لا تنفي عيوبَ الفلسطينيّين ولا تناقضاتهم الدّاخليّة. وبقدر ما توصّل إلى تقديم صورةٍ جماعيّة عنهم، فإنّه ركّز النّظر على جوانب معيّنة من تجاربهم وغَضَّهُ عن جوانب أخرى. غير أنّ بعض الجوانب التي غضّ إدوارد النّظر عنها تُناقِض - كما سأُبيِّنُ بعد قليل - تأكيداته الواسعةَ بصدد «حيوات الفلسطينيّين». ولو طُلِبَ منه أن يُقرّ بأنّ ثمّة جوانب من حيوات الفلسطينيّين لا تتمشّى مع قوله الأخير (عن «السيادة» و«السيطرة» و«المتعة» و«الأذى») فإنّي أتصوّر بأنّه سيعترف بأنّه بقوله هذا قد انتقل من الوصف description إلى الوَصْفَة prescription، ومن الرؤية viewing إلى الرُّؤيا vision.

III

«أنْ تكون فلسطينيّاً، يتضمّن في الغالب: سيادةً من دون سيطرة ومتعة من دون إلحاق الأذى بالآخرين». هذه الحملة تتردّد في كتاب إدوارد سعيد حين تحدّث عن سقوط بيروت عام ١٩٨٢ بيد القوّات الإسرائيليّة. وحين تأمّل إدوارد سعيد أسباب هذا السُّقوط، ذَكَرَ «ذلك الخليط الكريه من الحميّة الدينيّة والقوميّة الّتي اجتاحتْ لبنان وإسرائيل وإيران والولايات المتحدة» (ص ١٧٤)؛ وأمّا فلسطين فقد نَجَتْ من هذا التّصنيف! وهكذا يُبرز سعيد الوضع الفلسطيني وكأنّه درسٌ للعالم أجمع.

غير أنّ خلاصة الوضع الفلسطيني ليست خاتمةً لكتابه بقدر ما هي خاتمةٌ لذلك المسار التّاريخي الذي رواه على صفحات ذلك الكتاب - وهو مسارٌ يقلقني ترتيبُهُ ونظامُهُ، ولاسيّما حين أتأمّلُ حالةَ انعدامِ النّظام التي رأى إدوارد سعيد أنّ كافّة الأمور تسير عليها.

هل كان الفلسطينيُّون حقّاً جزءاً عضويّاً من فلسطين قبل قيام كيان «إسرائيل»؟

يتبَيَّن وصفُ سعيد لحيوات الفلسطينيّين من خلال الطريقة التي يربط فيها المكانَ بالزّمان والشخصيّات. وأعتقد أنّ هذا الرّابط مهمٌّ لاستنتاج سعيد القائل بأنّ الفلسطينيّين اليوم يعيشون حياةً ما بعد حداثيّة[١٨]. فإن كان الفلسطينيّون اليوم مختلفين بقدر ما هم مبعثرون، فقد كانوا في زمنٍ ما منسجمين بقدر ما كانوا مجتمعين في مكانٍ ما. ولكي أقيِّم هذه النّاحية من وصف إدوارد سعيد أطلب من القارئ أن يلاحظ غياب أيّ بحثٍ متأنٍّ في كتابه لحيوات الفلسطينيّين **قبل** عام ١٩٤٨. ويبدو لي أنّ إدوارد لم يهتمّ اهتماماً فعليّاً بذلك الزمن وذلك المكان، إنْ نحنُ أخذنا في الحسبان مديحَه العالي لتلك المزايا التي تطوّرت لدى الفلسطينيّين **بعد** انفصالهم عن أرضهم. وهكذا فحين قال إدوارد

(١٨) وَصَفَ سعيد ما بعد الحداثة بأنّها مرحلة نهاية الولاء لمفاهيم الهويّة النّموذجيّة وللحكايات الأُمّ master narratives، وهي أيضاً مرحلة انحلال الفضاء إلى قطع مختلفة مُلصقة collages وإلى تَوْليفات pastiches (راجع باربارا هارلو في **دليل إدوارد سعيد النّقدي** ص ١٩٠). وتنبغي الإشارة إلى أنّه اعتبَر كتاب **ما بعد السّماء الأخيرة** بمثابة جواب على فكرة «ليُوتار» في **الوضع المابعد حداثي**، فهو يقول: «لقد عُنيتُ عنايةً شديدة بالحكاية المضادّة، وبما هو نقيضٌ للتتابع الخطّي، ولمفهوم تلاحق (تتابع) الجهود، وكنتُ معنيّاً أيضاً بما هو مخالفٌ لذلك كلّه: بالسّؤال عمّا تخلّف بَعْد تلاشي كُلّ شيء lingering وبالإشارة إلى ميادين معيّنة من الخبرة. وفي ذلك اهتممتُ اهتماماً فائقاً بكتاب جون بِرْجر **طريقة أخرى في الإخبار**، في هجومه على الحكايات الأمّ وجوِّ الكفاءة الإداريّة الذي جلبته» (**الدّليل** ص ٢٥٩).

سعيد إنَّ الفلسطينيّين اليوم «**ليسوا جزءاً من أيّ وضع يجدون أنفسهم فيه**»، فإنَّ القارئ قد يستنتج أنَّ الفلسطينيّين قد كانوا حقّاً جزءاً عضويّاً من فلسطين.

لقد تحدّى ڤيْبر Weber دارسي «الشّعوب بأنْ يبحثوا في المراحل الأولى من العضوانيّة organicity بحثاً أكثر تدقيقاً»[19]. فهل تناغُم الفلسطينيّين مع محيطهم قبل ١٩٤٨ ذو منبع طبيعيّ بيولوجيّ، على نحو ما توحي استعارةُ إدوارد سعيد «البيئيّة»؟ وقال ڤيْبر أيضاً: إنْ بقيَتْ أشكالٌ ما على قيْدِ الحياة فهذا لا يعني أنَّ مضامينها قد بقيتْ على حالها؛ كما أنَّ الأشكال التي تغيَّرتْ تغيُّراً جذرياً لا تستدعي القول إنَّ المضمونَ قد تغيَّر[20].

إنَّ تحذيرات ڤيْبر قد تفيدنا في فهم الوضع الفلسطيني، لأنَّها تمكّن قارئ إدوارد سعيد من أن يشكَّ في أنَّ الفلسطينيّين قد كانوا في السّابق على هذه الدرجة المثاليّة من الانسجام والتّناغم، وأن يشكَّ أيضاً في أنّهم لَنْ يقدروا على التصرُّف بوعيٍ جماعي في المستقبل. فعلى القارئ ألاّ تُضلِّلَه الفروقُ الشّكليّة بين الفلسطينيّين، وعليه أن يقرَّ بأنَّ تعداد الفروق بين الفلسطينيّين اليوم أقلّ أهمّيّة من تأمُّل **كيفيّة تأويل الفلسطينيّين لها**.

لقد رأى إدوارد سعيد أنَّ ضياع «ثبات الجغرافيا» وضياع «تواصل الأرض» قد أدّيا إلى ضياع قدرة الفلسطينيّين على أن يتشابهوا إلاّ بوصفهم منفيِّين:

> **والحقّ أنَّ أصَحَّ حقيقةٍ عنّا إنّما يُعَبَّرُ عنها في طريقة عبورنا من مكان إلى آخر. إنّنا مهاجرون وهجناء، ربّما، في أيّ وضعٍ نجدُ أنفسنا فيه، ولكنّنا لسنا جزءاً من ذلك الوضع. إنَّ هذا هو أعمق استمرار لحيواتنا كأُمّةٍ في المنفى على ترحال دائم** (ص ١٦٤).

ولكنْ ألم يُسلِّطْ سعيد الضوءَ على الأجسام الفلسطينيّة، واضعاً أحلامَ الفلسطينيّين وآمالهم في دائرة الظِّلّ؟ إذا كان هذا هو ما فعله، فقد تجاهل وجود فلسطين بوصفها «مكّة» ماورائيّة، مركَزاً جبّاراً للأفكار والأهداف والتفسيرات. فعلى الرَّغم من أنَّ إدوارد سعيد قد أثبت مهارتَهُ في الحديث عن **اللاّأرضيّة** بمعناها المجازيّ ـ أي: بوصفها حالة الفلسطينيّين جميعهم، بما في ذلك الفلاّحون الذين يزرعون الحقولَ الفلسطينيّة ـ، فإنّه كان أقلّ استعدادٍ (فيما يبدو) للحديث عن **الأرضيّة** بمعنى مجازيٍّ مماثل. وثمّة أسباب كثيرة في نصّ إدوارد سعيد ذاته تحمل المرء على اعتبار تصويره لحيوات الفلسطينيّين بمثابة إحصاءٍ لها بدلاً من أن يكون تفسيراً لنظرتهم إلى العالم.

ولكي أثبت زعمي الأخير، فإنّي سأعيد طرح مقولات **ما بعد السّماء الأخيرة** متوخّيةً الآن ترتيباً عكسيّاً (أي من المقولة الأخيرة رجوعاً إلى المقولة الأولى) ومحاولةً أن أجد فيها تأويلاً مُحْتَملاً للوضع الفلسطيني مغايراً لتأويل إدوارد سعيد المذكور. كُنّا قد وصلنا إلى صورة فوتوغرافيّة لقرية «سنجل» [رسم رقم ٣]، ورأيْنا أنَّ إدوارد سعيد قد رأى فيها شوقَ الفلسطينيّين إلى الفرديّة التي لن تتحقَّق مادام المرءُ مقيّداً إلى أرض. لكنْ ما هي طبيعة علاقة الفلاّحين بمحيطهم؟ هل هم مجرَّد سجنائه؟ وهل هم حقّاً معزولون عن الآخرين بالشَّجر الكثيف؟ إلى أيّ مدى تُقيِّد الظّروفُ الشَّعبَ الفلسطينيّ؟ وإلى أيّ درجة يهمّ الفلسطينيّين أن يميِّزوا أنفسهم بوصفهم أفراداً؟ لقد قارن إدوارد سعيد مشاهد فلسطينيّة كتلك التي وجدناها في صورة «سنجل» بـ «التحرُّك الغنيّ» الذي يحياهُ الفلسطينيّون المسافِرون (ص ٢٦)؛ وبذلك فقد أعلن إيثاره للمترحِّلين على الفلاّحين. لكنّه أشارَ في بضعِ مناسباتٍ إلى أنَّ فلسطينيّين آخرين قد آثروا العكس (الصفحات ١٤، ٩١، ١٠٠)؛ ذلك أنّهم اعتبروا أنَّ الفلاّح هو رمز «الصُّمود» ـ وهي الإيديولوجيا التي تُشجِّع على التَّعلُّق بأرض فلسطين التّاريخيّة.

ينسجم شرح «رجا شحادة» لإيديولوجيا الصُّمود مع تأكيد إدوارد سعيد على أنْ لا مفرَّ للفلسطينيّين من العمل ضمن الخيارات المتاحة لهم ـ وهي هنا: خيار الخضوع المُخَدِّر، وخيار الحقد الأعمى. لكنَّ شرح «شحادة» لا يؤيِّد استنتاجَ إدوارد سعيد بأنَّ كياناً واحداً أو حكايةً موحَّدَةً «مُشَفَّرة» لم يعودا ممّا يمكن أن يحقِّقه الفلسطينيّون. فقد كتب شحادة في كتابه **صامد** ما يلي:

> كنتُ أعلمُ ما يريد شعبي أن يقولَه، من غير أن أسمعهم يتكلّمون. وكنتُ أعرف ما يريدون أن يفعلوه، من غير أن أراهم يفعلونه. لقد كُنّا واحداً في صمودنا. ذلك أنَّ الحياة التي تقاسمناها تحت الاحتلال قد جعلت منّا شعباً تعجز أيّةُ قوّةٍ ماديّةٍ أو أيُّ تكتيكٍ ذكيٍّ عن تحطيمه (صامد، ص ٢٢ ـ ٢٣).

---

(١٩) ماكس ڤيْبر «كنيز ومشاكل اللاّعقلانيّة» في كتاب روشر وكنيز: **المشاكل المنطقيّة للاقتصاد التاريخي** (لندن: منشورات كولير ماكميلان، ١٩٧٥)، ص ١٨٧.

(٢٠) فأمّا مثال ڤيبر على الدّرس الأوّل فهو مقالته «الشّخصيّة الوطنيّة واليونكرون Junkers» في كتاب **ماكس ڤيبر، مقالات في علم الاجتماع**، الذي حرَّره وترجمه كُلٌّ من جِرْث ورايْت ميلز (نيويورك: منشورات جامعة أُكسفورد، ١٩٥٨). وأمّا مثاله على الدّرس الثّاني فهو مقالته «الرّأسماليّة والمجتمع الرّيفي في ألمانيا» (المصدر نفسه).

قد يعترضُ البعضُ، فيقولُ إنَّ كُلَّ ما في الأمر هو أنَّ رؤية شحادة أكثرُ مثاليّةً من رؤية سعيد. لكن هذا الاعتراض ليس شديد الأهمِّيّة في رأيي. فقد رأى شحادة أنَّ «الصُّمود» يحرِّر الفلسطينيّين من الخطب والخطط الصهيونيّة ويقوّي خيالهم ويشرِّع خطابهم، فاسحاً له مكاناً هو العَقْل. ورأى أيضاً أنَّ «الصُّمود» يعيد صياغة علاقة الإنسان الفلسطيني بأرضه، وذلك بجعلها محكومةً **بمثابرته وبُعْد نظره** لا بإنتاجه وملكيّتِه لها؛ فتغدو علاقته بها ـ إذّاك ـ ذاتَ **مركزٍ شعوريٍّ** وإنْ لم تكن ذات **حدودٍ جغرافيّة**.

هل بمقدورنا أن نعتبر الفلسطينيين يواصلون السَّيْرَ فحسب، أم أنَّ لسيرهم اتّجاهاً؟

ما امتدحه رجا شحادة لأنَّه يؤدّي إلى الحرِّيّة واكتشاف الذّات، هو ما أوحى سعيد بأنَّه محضُ تكرار ومحضُ عَبَث لا «ترياقٌ فعّال بحقّ» (ص ١٠٠). ولئن كان الفلسطينيّون قد جعلوا من إيديولوجيا الصُّمود تأويلاً لأفعالهم المختلفة التي استخدموها للثبات في أرضهم وللحفاظ على قوميّتهم، فإنَّهم قد يختلفون مع إدوارد سعيد حين يُسمِّي أفعالهم تلك «ارتجالاتٍ لا نهاية لها» (ص ٣٧)! وإنْ صَحَّ ذلك، فهل بمقدور المرء أن يعتبر الفلسطينيّين شعباً «لا يَني يواصل السَّيْر» فحسب (ص ٣٧)، أم أنَّ لِسَيْرِهم اتّجاهاً؟ وفي حالة الإيجاب، أفلا يرى المرء في تصوّر اتّجاه (أو هدف) لما زعم سعيد أنّه محض «ارتجالات لا نهاية لها»... سلطةً كان قد نَفاها (سعيد) عن أفعال هذا الشعب؟

هل ينبغي لذلك الاتّجاه، إنْ وُجد، أنْ يعبِّر عن ذاته بشكلٍ خطِّي مستقيم؟ وهل ينبغي أن يكون ذا ترتيب مرئي كي يتماسك؟ لِمَ حَكَم سعيد على التّرتيب والخطّيّة بمعايير هي في متناول النّظر وحده؟ لِمَ رأى سعيد بيوت غزّة «متراكبة» و«عديمة البنية» (ص ٧٠)؟ ألا يكون الفلسطينيّون أكثر فعاليّةً في مقاومتهم للهيمنة الغربيّة إنْ هم عاشوا وتخاطبوا بأشكالٍ «غالباً ما تكون ضالّةً وهائمةً على غير هدى» (ص ٢٠)؟ والأهمّ من كلّ هذا السُّؤالان التّاليان: مَنْ يعتبر هذه الأشكال على هذه الدّرجة العالية من الفوضى واللاّنظام؟ ومَنْ تُراه ينظر إلى النظام الخطّي بهذه الدّرجة من الأهمّيّة؟

قال إدوارد سعيد في بداية كتابه إنّه يهدف إلى أن يظهر الفلسطينيّين «بعيون الفلسطينيّين أنفسهم» (ص ٦). لكنّه حين وصف مدينةَ النّاصرة بأنّها مثالٌ على تعريف الذّات الفلسطينيّة لنفسها بأنَّها هي «الآخر» (ص ٤٠)، فإنّه كان يتبنّى وجهة نظر «الآخر» إلى الوجود الفلسطيني. فالحقّ أنّه كان ينظر من خلال آلة تصوير مثبّتة إلى عينيْن سويسريّتَيْن، وموجَّهةٍ من مكانٍ يسكنه إسرائيليُّون صهيونيُّون! وليس هذا، لَعَمْري، مِثالاً على كيفيّة «تقديم الفلسطينيّين لذواتهم»؛ بل هو تمثيلُ «مور» لهم، بهدف خلق وَقْع جماليٍّ وإقناع فنِّي. إنَّ الانزلاق من تقديم الفلسطينيّين لذواتهم (وهو موضوع الكتاب **نظريّاً**) إلى تمثيل «مور» لهم (وهو أساسُ الكتاب **عمليّا**) قد يكون ـ في رأيي ـ أمراً مُضلِّلاً، لأنَّه يدمج المعرفةَ التي يقدِّمها إنسانُ الدّاخل insider بالمعرفة التي يقدِّمها إنسانُ الخارج outsider.

علاوةً على ذلك، فإنَّ إيديولوجيا الصُّمود ـ شأنها في ذلك شأن مفهوم «المتشائل» الذي اخترعه إميل حَبيبي ـ قد تكون وسيلةً تسمحُ لهويّاتٍ أكثر عدداً بأنْ تتجمَّع في كيانٍ واحد، وذلك لكون هذه الإيديولوجيا تروغ عن التعريفات المسيطرة. وإذا وافقنا على قول ڤِيْبر إنَّ الرّموزَ والصُّورَ مجالاتٌ يمكن أن تتجمَّع فيها المعاني المتعدِّدة، فهل يُعجزنا أن نرى أنَّ الفلسطينيّين يحافظون على تنوّعهم على مستويات متعدِّدة فيما هم يتبنُّون صورةً واحدةً عن ذواتهم على المستوى القومي؟ لربَّما مَدَّ الفلسطينيّون «الصُّورَ الفوتوغرافيّة والملابسَ... وطقوسَ الكلام والعادة» و«أعادوا إنتاجها وكبَّروها» (ص ١٤) بهدف خلق معنًى مُوَسَّع يُضفي على المفاهيم المختلفة شيئاً من الشبه أو الحميميّة غير الملازميْن لها؟ إنَّ تساؤلاتي وأفكاري هذه توحي بأنّه ما كان لزاماً على سعيد أن يحصر تحليله بمظاهر الحياة الفلسطينيّة الخارجيّة؛ بل كان بمقدوره أن يكون أكثر مُراعاةً لكيفيّة تعريف الفلسطينيّين لهذه المظاهر ولكيفيّة تأويلهم لها.

ويمكننا، على نحوٍ مُماثل، أنْ نتأمَّل من جديد وصفَ إدوارد سعيد لطريقة استخدام الفلسطينيّين للتكنولوجيا الحديثة. فقد رأى في هذه الطّريقة سعياً يائساً لإرساء الأُخُوَّة بين الفلسطينيّين؛ وآمَنَ بأنَّ هذا السّعي اليائس يقبض على أوّل شيء يعثر عليه، لكنَّ الأصالة تنسلُّ مبتعدةً. غير أنَّ تحليلاً آخر لعلاقة الأفراد الفلسطينيّين بالتكنولوجيا قد يسلِّط الضوء على **نتيجة** هذه العلاقة، وهي زيادة الرّوابط التي توحِّدهم بعضهم بعضاً: فهم ـ بفضل التكنولوجيا ـ يرتبطون بأناس آخرين لا ينتمون إلى قريتهم أو مذهبهم الديني أو عشيرتهم، وإنّما هم من انتماء فلسطيني أوسع. ولهذا فإنَّهم راحوا يقتربون مِمّا لم يستطع «بِنِدِكْت

آندرسون» إلّا أنْ يتخيّله تخيُّلاً: فهم يكادون أن يتماهوا مع شعب كان مجرَّدُ الاتّصال به من الأمور الصّعبة لولا التكنولوجيا.

إنَّ الفرق الذي لحظناه آنفاً ـ بين المعرفة التي يقدِّمها إنسانُ الدّاخل، والمعرفة التي يقدِّمها إنسانُ الخارج ـ لا تفيدنا كثيراً في تحديد موقع إدوارد سعيد. لكنَّ هذا الفرق يُفيد في فهم استخدامه للصُّور الفوتوغرافية. أريد أنْ أذكِّر، هنا، بنصيحة إدوارد سعيد في **الاستشراق**، وهي ضرورة أن يبحث المرء في تمثيلات البشر والحضارات عن «أسلوب [هذه التمثيلات] وأوجه تعبيرها ومسرحها ووسائلها الحكائيّة وظروفها التّاريخيّة والاجتماعيّة، لا عن صحّة [هذه] التّمثيلات أو إخلاصها لأصلٍ عظيمٍ ما» (ص ٢١). فالحقّ أنَّ علينا أن نحدِّق مليّاً في صور «مور» الفوتوغرافيّة. ذلك أنّها تشجّعنا، في سعينا إلى معرفة الفلسطينيّين، على الاعتماد على مظاهر الفلسطينيّين الخارجيّة بدلاً من مقاربة خصائصهم اللاّمرئيّة، كالمثابرة وبناء الذّات. بل لم يكن من مصلحة نصّ إدوارد سعيد، حقّاً، أن يطلب من القرّاء أن يفعلوا شيئاً مخالفاً؛ فإدوارد سعيد أراد أن يتحدّى أيقونةً متراصّة مُصْمَتة monolithic؛ أراد أن يتفوَّق على حضارة لا ترى في الفلسطينيّين إلاّ شيئاً واحداً. وبمهارة راح يستنطق الصُّوَر الفوتوغرافيّة بحثاً عن أكبر قدرٍ ممكنٍ من التنوُّع في تجارب الفلسطينيّين.

هل أظهر «سعيد» الفلسطينيّين «بعيون الفلسطينيّين أنفسهم»، أم بعينيْن سويسريّتين؟

غير أنَّ اللّحظات التي يناقش فيها إدوارد سعيد إيديولوجيّات الفلسطينيّين ومفرداتهم التي طوّروها واستخداماتهم للبضائع ومساعيَهم للتخاطب... هي اللّحظات التي تقدّم أقوى مقاومة لأفكاره. وأمّا الصُّوَر الفوتوغرافيّة فتشكِّل المقاومة الأضعف. وكما اقترحَ سعيد، فإنَّ الانطباعات المختلفة التي تورثها التمثيلات representations في النّفس تعود إلى الأسلوب الذي عُرِضَتْ فيه [هذه التمثيلات] أكثر ممّا تعود إلى مادّتها ذاتها. إنَّ الأسلوب هو ما يُقرِّر موقع النّاظر بالنسبة للمشهد؛ فحين يضع المؤلِّف النّاظِرَ والمشْهَدَ في علاقةٍ مّا، فإنّه يرتِّب بينهما تبادلاً معيّناً يمكِّن من تطوير تفاهم محدّد بينهما. ولعلَّ الصُّوَر الفوتوغرافيّة للنّاصرة وغزّة وسنجل [الرسوم ١ و٢ و٣] أن تكون اللّحظات التي يتّضح فيها أنَّ فهم موضوعات هذه الصُّوَر هي نتيجة تبادل بين عيْن النّاظر والمظاهر الخارجيّة، وهو فهم لا يؤدِّي الفلسطينيّون فيه أيَّ دَوْر. ولكنّي أؤمن بأنَّ على القارئ أنْ ينظر إلى نصّ سعيد وصور «مور» بحثاً عن الدّور الذي تؤدِّيه جميعها في تنظيم تبادل بين النّاطق الرّسمي الفلسطيني والجمهور النّاطق بالإنجليزيّة.

IV

والآن، ماذا بشأن أمنية سعيد التي عبّر عنها في مقدّمة الكتاب، أمنية أن يشكِّل الكتاب بديلاً عن أيقونة الإرهابي التي خلقها الغرب؟ الحقّ أنَّ إدوارد سعيد قد أحلَّ مكانَ هذه الأيقونة عشراتِ الصُّوَر التي لا يمكن اختزالُها. وإذ أُراقب عشرات الصُّوَر هذه، فإنّي أذكر أنَّ بعض الكتّاب سبق أن اتّهموا إدوارد سعيد بأنّه حصر نفسَه بالتمثيلات **الغربيّة** للشرق. وأجد نفسي ـ بعد قراءة هذا الكتاب وعلى عكس ما كنتُ أتوقَّع قبل قراءته ـ مقتنعةً بما قاله أولئك المتَّهِمُون[٢١]. فقد كان مشروع إدوارد سعيد هو الكتابة ضدّ خطابٍ يوحِّد كُلَّ الفلسطينيّين تحتَ كوفيّةٍ واحدة فيسلبهم إنسانيّتهم. لكنَّ هدف سعيد هذا حَجَبَ عن ناظريْه الأساليبَ التي بناها الفلسطينيُّون **بأنفسهم** ليعبِّروا بها عن **أنفسهم**. فالكوفيّة نفسُها قد يرتديها الكثيرُ من الفلسطينيّين، وعلى نَحْوِ مقاتلٍ، بهدف إبراز حقِّهم في أن يعترف العالمُ بهم قوميّةً ذاتَ شَرَفٍ، ومجموعةً وطنيّة تستحقّ أنْ تنال حقوقَها الوطنيّة.

حين أزاح إدوارد سعيد الكوفيّة عن وجه الفلسطيني ليبرز تنوّعه تحتها، فإنّه سعى إلى إبراز البَوْن الذي يفصل بين التّمثيل الغربي للشّعب الفلسطيني من جهة، وهذا الشّعب الفلسطيني نفسه من جهة ثانية. وفي هذا البَوْن تحديداً وجد سعيد لنفسه فسحةً

(٢١) راجع صادق جلال العظم «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، مجلّة **خمسين**، عدد ٨، ١٩٨١؛ وإيمانويل سيڤان «إدوارد سعيد ونقّادُه العرب» في كتاب **تأويلات الإسلام** (پرنستون: منشورات داروين، ١٩٨٥)؛ وإعجاز أحمد في كتابه المذكور سابقاً، ص ١٧٢ ـ ١٧٣. هؤلاء النقّاد يقدِّمون مناقشات هازئة لـ «مَيْل» سعيد الغربي هذا. لكنّي أجد نفسي مشدودة إلى قراءة كُلٍّ من جايمس كليفورد «عن الاستشراق» في كتابه **مأزق الحضارة** (كامبريدج: منشورات جامعة هارڤرد، ١٩٨٨) وبينيتّا پيري في **دليل إدوارد سعيد النّقدي** المذكور سابقاً؛ والقراءتان أكثر ذكاءً ورهافة.

لعمله. وقد أوحى بعض المثقَّفين المدافعين عن أعماله بأنّه يقرب أن يكون تحقيقاً لنموذج «المثقَّف العضوي» الذي انتظره غرامشي زمناً طويلاً[٢٢]. لكنَّ الإشكاليّة في وصف غرامشي لهذه الشّخصيّة السّياسيّة القويّة تتمثّل في أنَّ هذا الوصف لم يفسّر تماماً أين يستطيع هذا المثقَّف أن يعمل؛ أو: كيف يتأتّى لهذا المثقّف أن يتنقّل بين المؤسَّسة الأكاديميّة والأحياء الشّعبيّة؟ ويبدو أنّ سعيداً قد وَجَدَ حلاً لهذه الإشكاليّة حين عثر على ذلك البَوْن؛ ذلك أنَّ التنبيه على هذا البَوْن قد يزلزل الخطابات المهيمنة (ص ١٤٥؛ وراجع شوحات في **دليل سعيد النقدي**، ص ١٣١).

وقد اختار إدوارد سعيد في هذا الكتاب أن يكون ترجماناً للتّجربة الفلسطينيّة. لكنَّ الحاجة إلى ترجمان تستند إلى افتراضاتٍ متعدِّدة ينبغي عرضُها هنا:

١ ـ أنَّ الفلسطينيّين، بوصفهم أعضاء في حضارةٍ معيَّنة مشاركين في تجربة تاريخيّة جماعيّة محدّدة، يشكّلون ما يشبه **النّصّ**؛

٢ ـ أنَّ هذا النّصّ مكتمل، وصيغته صيغةٌ نهائيّة؛

٣ ـ أنَّ هذا النّصّ عَرْضٌ نقيّ مُحايد؛

٤ ـ أنَّ هذا النّصّ ـ أو بالأحرى أنَّ الفلسطينيّين أنفسهم لم يتعلّموا كيف يقدِّمون أنفسهم لجمهور أجنبي[٢٣].

إنَّ الافتراضَ الأخير هو أضعف الافتراضات، ولاسيّما إذا علمنا أنّ إدوارد سعيد نفسه قد تنبّه إلى معرفة الفلسطينيّين المتزايدة بالعالم الخارجي، فضلاً عن دراية عدد كبير من مثقّفيهم بأساليب التّعبير الأدبي والفنّي العالمي. إنّ ترجمة سعيد للتّجربة الفلسطينيّة أو تأويلَه لها يفيدان بأنْ ليس ثمّة تمثيل شامل يغطّي هذه التّجربة برمّتها. وأرجّح أنّ هذا ينطبق على كلِّ شعب. إنّ عدم ملاءمة التّأويل/التّرجمة لتغطية تجربة شعبٍ ما برمّتها لَهُوَ أمرٌ موضوعيّ، ولكن هل هذا هو هدفُ الشّعب؟ الجواب لا يتّضح في نصّ سعيد التّرجماني الذي ينظِّم التجربة الفلسطينيّة في جدول زمني ويدفع الفلسطينيّين من حالةِ المجموعة المنسجمة. . . إلى حالة الأفراد المتعدِّدين.

في المنفى الفيزيائي، وسط الغرباء الأجانب، وجد إدوارد سعيد أنّ مهمّته السياسيّة هي في التّرجمة/التّأويل. وفي المنفى الميتافيزيقي حيث أراد ألاّ ينتسب إلى أيّة سلطة، أمل إدوارد سعيد أيضاً أن يجعل من ترجمانه/تأويلاته درساً في اللاّأرضيّة وفي الهروب من قيود الوطنيّة الضيّقة. ولهذا فإنَّ بعض تأويلاته لا تترجم بعض التّأكيدات التي يطلقها الفلسطينيّون حين يُعربون عن أنفسهم.

ليس من شكّ في أنّ سِجلّ إدوارد سعيد السّياسي يبيِّن دعمه لبعض التّأكيدات الوطنيّة الفلسطينيّة التي لم يركِّز عليها في كتابه **ما بعد السّماء الأخيرة**. ولذلك، فإنَّ النّظرتين المختلفتيْن إلى العالم ـ اللّتيْن تحدَّثتُ عنهما سابقاً ـ لا تستبعد واحدتُهما الأخرى؛ بل هما ناحيتان مختلفتان من نواحي الانتماء القومي: الانتماء في المنفى، والانتماء في الوطن.

فالحال أنَّ على القارئ أنْ يأخذ في الحسبان حقيقتين أساسيّتيْن حين يقارب اثنوغرافيا إدوارد سعيد مقاربة نقديّةً:

١ ـ أنَّ نصّه موجّهٌ لجمهور غربيّ يشكِّل خطابُهُ المهيمن ـ في معظم فصوله التّاريخيّة ـ آلةً تدميريّة للشّعب الفلسطيني ولهويّته الوطنيّة.

٢ ـ أنَّ نصّه الاثنوغرافي كُتب قبل اندلاع الانتفاضة الفلسطينيّة العارمة في كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٨٧. ولعلّكم لاحظتم أنّي قد حرصتُ على امتداد مقالتي كُلّها أن أكتبَ عن نصّ إدوارد سعيد بصيغة الماضي، رغم أنَّ ما قمتُ به يُعتبر أمراً شاذّاً في الكتابة النّقديّة والتّحليل النّصّي. فالحال أنّني أعتقد أنَّ إدوارد قد عَدَّل من آرائه بعد كتابة **ما بعد السّماء الأخيرة**، وأنا إخال أنَّ للانتفاضة الفلسطينيّة دوراً بارزاً في هذا التّعديل. وهاكم في الختام، نصّاً من كتاب **لوم الضّحايا** الذي كتبه سعيد لجمهور غربيّ مماثل عام ١٩٨٨:

> **كُلُّ فلسطيني يشارك جميع الفلسطينيّين تاريخاً من الحرمان، لكنّه يشاركهم أيضاً ـ وبدرجة لا تقلّ أهمّيّة ـ تاريخاً من النّضال المصمِّم. فالحال أنَّ أعمق حقيقة عن فلسطينيّي اليوم ليست أنّهم منفيّون ومبعثرون ومعاقَبون، بل إنّهم قد تخطّوا هذه الصِّفات السّلبيّة وتوصّلوا إلى أنْ يعبِّروا عن رؤية إيجابيّة إلى المستقبل. إنَّ الشّعب الفلسطيني قد نَظَم، وعلى نحوٍ جماعي ولا يقبل الشكّ، حسّه الخاصّ بذاته وبمستقبله، وذلك في بناءِ دولةٍ فلسطينيّة مستقلّة على ترابه الوطني التّاريخي** (ص ٢٩١).

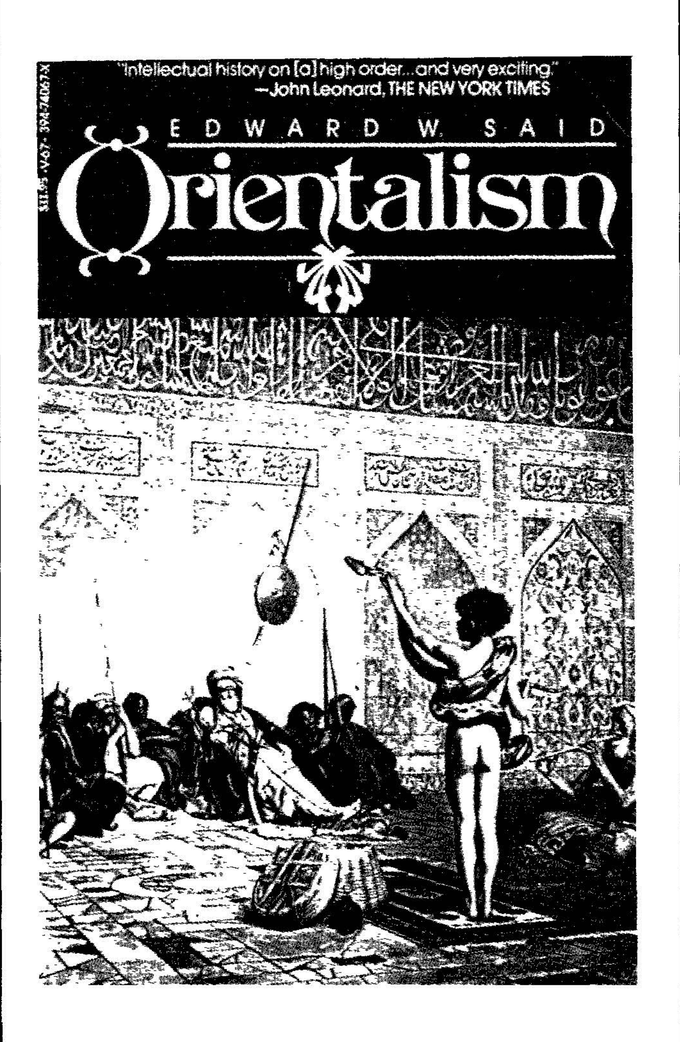
---

(٢٢) راجع تيم برنان وعبد يان محمد، في **دليل إدوارد سعيد النّقدي**، لمراجعة شاملة لآرائهما عن دور سعيد الثّقافي.

(٢٣) إنَّ تحليلي لهذه الافتراضات، التي تشكّل أساس مشروع الترجمان، مدينٌ لما كتبه إدوارد سعيد نفسه عن فقه اللّغة (الفيلولوجيا) في **الاستشراق**.

نقد إدوارد سعيد للاستشراق:

المقهور يصادم جيوش الكلمات



د. عفيف فرّاج

- قل يا بروتس الطّيّب، هل تستطيع أن ترى وجهك؟
- لا يا كاسيوس، لأنّ العين لا ترى نفسها إلاّ بالانعكاس في مرايا أخرى
- ( ) إذن سأجعلُ من نفسي أنا مرآتك، وسأريك من نفسك ذاك الّذي لم تعرفْه عنها بعدُ

شكسبير، يوليوس قيصر (الفصل الأوّل المشهد الثّاني)

الاستشراق كما تقرّاه إدوارد سعيد في مصادر موثوقة لا يستقيمُ على قاعدة هذا الحوار الشّكسبيري الّذي تبدو بداهته واضحة للوهلة الأولى بل إنّ متن كتابه يكاد يعاكسه على خطّ مستقيم

ذلك أنّ الشّرقيَ حين يرى إلى صورته في مرايا الاستشراق و/أو الثّقافة الغربيّة الّتي يقول لنا سعيد إنّ الاستشراق يشكّل نموذجَها المصغّر، فإنّه لا يتعرّف ذاته، بل ينكر ما يرى من ملامحه العربيّة الإسلاميّة/ الشّرقيّة؛ فيعلن أنّ العين قادرةٌ على رؤية الوجه، وأنّ المعرفة الوحيدة الممكنة لا تتأتّى إلاّ عن طريق الاستبطان (Introspection) أو انكسار العين الواعي على عمقه الذّاتي. وأمّا الرّائي الآخر، الّذي يتموضع خارجَ الذّات وفي مواجهتها، فإنّه يبقى «خارجاً» تتعذّر عليه الدّاخل محاولات ولوجه. وحين يدّعي المستشرق أنّ مغاليقَ الشّخصيّة الشّرقيّة قد انفتحتْ أمام بصره، فإنّ ما يحتويه نصّهُ لا يذيع إلاّ رغائبَ نفسه.

وأزعم أنّ نصّ سعيد المضادّ للنّصّ الاستشراقي يعكس حالةً نموذجيّةً من حالات «الوعي الشّقيّ». وأزعم أنّ ما يشقي إدوارد سعيد هو غَرْبٌ حوّل المعرفة إلى قوّة، ووظّفَ الثّقافة (الاستشراقيّةَ خاصّةً) جاريةً تسعى في خِدْمة السّياسة، وحدّد ماهيّاتِ البشَرِ تبعاً لموقعهم من خطّ الاستواء ومركز الإنسان والحضارة الإنسانيّة داخل دائرة قارته الأوروبيّة، وتعامل (هو وامتداده الأميركي) مع بقيّة قارات العالم وشعوبه تعاملَ الذّات مع الأداة. وما يقلق سعيد، بشكل أخصّ، أنّ المتسلّط الغربي يقطع أواصرَ التّعاطف وجسورَ العبور الشّعوري والحدسي بين الإنسان والآخرين الّذين استحالت عليه معرفتهم لأنّه ابتعد عمّا وصفه ماسينيون بـ«علم النّفس الاجتماعي التعاطفي العمومي»[(١)].

تَقرأ النّصوص الاستشراقيّة الّتي اتّخذ سعيد منها شواهدَهُ فتخال أنّ الشّرق كان شخصيةً خرساءَ تبحث عن مؤلّف؛ فألّفَ الغربُ المستشرِقُ، أو المستشرقُ الغربيُّ، دورَها وصاغ ملامحها، واستنطقها، واصطنعها: «أنتجها»، «اخترعها»، «تخيّلها»، «ابتدعها» (حسب المصطلح السّعيدي) على الصّورة الّتي تتلاءم مع مصالحه ورغائبه ودوافعه وعلى غير صورة الله الّتي تَمثّلها هو وحده. !

في المسرحيّة الشكسبيريّة يلعب الغربيُّ دورَ البطولة، والشرقيُّ دورَ البطل المضاد Anti-hero. البطل الغربي الإيجابي أبيضُ اللّون، ولا حرج! لونه يرمز للنّهار والخير الخلقي؛ إنّه من سلالة الشّمس كملوك

---

(١) جاء الوصف في كتاب حوراني Islam in European thought. 1991. ch 3. pp 45-75

مصر القديمة، ومن عالم المُثُل الّذي طاوله عقلُ أفلاطون. وأمّا الملوّن فهو اللّيلُ مجسّداً، ويرمز للشرّ الخلقي والعنف العدواني الموروث والنّزوع إلى تدمير الحضارة ـ النّظام ـ القانون، والعودة إلى سديم البدايات؛ وهو الغريزة، والغريزة ليل بهيمي يمكر بالعقل وبالأنا الواعية والأنا العليا الحارسة للتقدّم والعلوّ والتّسامي. . فالملوّن بالتّالي يستوجب القمع.

يقيم المستعمِرُ ثكناتِ العسكر على الخطّ الفاصل بين مدينة المستعمِر ومدينة المستعمَر، وهي مدينةٌ واحدةٌ كانت للجزائري ـ كما يقول لنا فانون ـ فشَطَرَها المستوطنُ الفرنسيُّ الدّخيلُ إلى اثنتين وعالمين وعرقين وسلالتين بشريتين لا تشبه الواحَدةُ منهما الأخرى في شيء. وبين المدينتيْن من الفوارق ما بين مدينتي الأرض والسّماء، واختلافهما يفوق الاختلاف بين مدينتي القدّيس أوغسطين. والبطل الإيجابي لابدّ أنْ يكون نبيّاً مسلّحاً؛ فـ«الأنبياء المسلّحون ينتصرون، وأمّا غير المسلّحين فينتهون إلى سوء المآل» كما تعلّم الغربُ من ميكيافلّي. ولابدّ بعدَ كلِّ قول من أن «يذوق البرابرةُ حلاوةَ الحضارة ولو بقوّة المدفع» كما نفثَ قلمُ أحد الكتّاب الشّرقيّين الّذين أسهموا في شرقنة الشّرق. فكان أن جاءت الثّقافةُ الإغريقيّةُ في ركاب الإسكندر، والإغريقيّةُ اللاّتينيّةُ في ركاب القياصرة والبطالمة. ثمّ جاء الصّليبيون إلى القدس باحثين عن جسد المسيح وقد نَسوا أنّه فيهم، وحين فتحوا القبر وجدوه خاوياً واكتشفوا خيبةَ المسعى ـ كما يروي هيجل في **فلسفة التّاريخ** ـ ثمّ عادوا في القرن التّاسع عشر «مكلّفين» من التّاريخ «بمهمّة حضاريّة». وتوزّع العبءَ مستشرقون وإرساليون «أقاموا المدارسَ ليعلّمونا كيف نقول: نعم بلغتهم»، كما يقول مصطفى سعيد، بطل الطّيّب صالح. وبالطّبع كان رأسَ الحربة في الجهد الحضاري رجالُ السّلاح والحكّامُ القناصلُ: نابليون، كرومر، كيتشنر، اللنبي، لورنس، وكلّهم أنبياء مسلّحون «عبرتْ سفنُهم الأنهارَ والبحارَ حاملةً المدافعَ لا الخبزَ (. . .) وأنشأوا سككَ الحديد لنقل الجنود» كما يستذكر المقهورُ في **موسم الهجرة إلى الشّمال**.

وكان لابدَّ أن يكون الأمر كذلك، إذ كيف كان يمكن لروبنسون كروزو أن يُروِّض آكلي البشر ويدجِّن خادمَه وينصِّرَه ويدعوه «جمعة» FRIDAY (وأن تُسَمّي الشّيء يعني أن تخلقه كما يقولُ الهنادكة)، فيستجيب المستتبَعُ لدى سماع اسمه الجديد ولو بعد طول ممانعة، ثمّ يؤمَر فيأتمر؟

هو العالَم ينقسم إلى مركز وأطراف كما يصفه سمير أمين، وهو يستدعي إلى ذاكرتك جدلَ السّيّد والفرفور في مسرحية **الفرافير** ليوسف إدريس: السّيّد ثابت مستقيم القامة في وسط المسرح، والفرفور يدور من حوله على أطراف الخشبة؛ وحريّته في التّوقّف عن الدّوران لا تزيد عن حريّة الكوكب الأصغر في هذا الكون في أن يتوقّف عن الدّوان في فلك الكوكب الأكبر، أو عن حريّة حجر قُذفَ في أن لا يهوي.

الفرفور في حركة سرمديّة. . يصبح مطالباً البشريّةَ بحلّ يجعله محورَ ذاته. الفرفور يثور، يعترض، يشتم، لكنّه دائما يدور محكوماً بأمر قانون الكون الجيو ـ سياسي.

□□□

الاستشراق بين التّاريخانيّة والميتافيزيقيا

كتاب سعيد **الاستشراق**[٢] بحثٌ في الشّروط الّتي تحكم عمليّة النّتاج المعرفي بشكل عام، وفي آلية وعي الذّات الغربيّة للشّرق، موضوع معرفتها على وجه التّحديد. وهذه المعرفة تتشكّل، كما يستخلصها القارئ من نصّ المؤلف، في ظلِّ شارطين ـ أو قوّتين موضوعيّتين حاسمتين ـ يتمّم أحدهما الآخر:

أوّلاً: واقع القوّة المادّية الّتي يمارسها الغرب على الشّرق ويستمدّ منها وعيَه لتفوُّقه؛ وثانياً: سلطة الثّقافة الأوروبيّة في كليتها وعمقها الإغريقي ـ اللاّتيني الصّاعد، أو المعاصر العائد، وهي الّتي يشكّل الاستشراق محورَها ونموذجها، وتتصعّد من علاقة القوّة الواقعيّة والهيمنة المادّيّة الفعليّة أو المزمعة، كما ينكتب فيها الوعي، بعلاقة القوّة المتفاوتة بين نصفي العالم غير المتساويين (الشّرق والغرب).

إنّ العلاقة بين الشّرق والغرب، كما يتمثّلها سعيد، هي «علاقة من القوّة ومن السّيطرة ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقّدة المتشابكة» (ص ٤١). إنّها «رؤيا سياسيّة» ترى إلى الشّرق في إطار هذه العلاقة المتفاوتة من الهيمنة، وتمهّد الطّريقَ للجيوش والإداريين الغربيّين: «إنّها أسلوب غربي للسيطرة على الشّرق» (ص ٣٩)، و«هي أكثر قيمةً كعلامةٍ على القوّة الأوروبيّة ـ الأطلسيّة بإزاء الشّرق منها كإنشاء حقيقي عن الشّرق» (ص ٤١). وما كان يمكن للاستشراق أن «يصنع» أو «يخترع» هذه الصّورة الثّابتة للشّرق الدّوني (البربري، العنفي، الحواسّيّ، الاستبدادي، الغيبي، الخرافي، الفوضوي) وللأنا الأعلى الأوروبّي المقيم على ماهيات وجواهر عقلانيّة روحيّة حضاريّة مضادّة، لو لم يكن الشّرق قابلاً «لأن يُخضَعَ».

الاستشراق إذن هو وعيُ سيطرة الذّات الغربيّة وإنشاءٌ يبرّر مشروعيّة هذه السّيطرة. إنّ الغرب، إذن، ينسج صورةَ ذاته والآخر من مادّة تسلّطه واستثماره الشّرقَ «موضعَ الاستثمارات المادّيّة الكبيرةَ على مرّ الأجيال(. .) وقد جعلَ الاستثمارُ المستمرُّ الاستشراقَ، من حيث هو نظامٌ من المعرفة بالشّرق، مَشْبكاً يمرّر خلاله الشّرق إلى

(٢) إدوار سعيد، **الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء** مؤسّسة الأبحاث العربيّة، الطّبعة العربيّة الأولى، ١٩٨١، وهذه الطّبعة هي مرجع الإشارات الواردة في متن البحث

الوعي العربي» (ص ٤٢) والنّتيجة المنطقيّة الّتي تترتّب على هذه المقدّمة هي أنّ أيّ تغيير في الرّؤية إلى الشّرق يبقى مرهونا بتعديل علاقة القوّة القائمة بين الغرب والشّرق[٣].

هذا التّوثيق للعلاقة بين المستوى السّياسي والمستويات المادّيّة الوجودية (السّياسيّة ـ الاقتصاديّة) يستحضر إلى الذّهن الموصوعةَ الرّكنيّةَ الّتي ثوّر بها ماركس علمَ الاجتماع، وهي تحدّ الفكر بوجود الإنسان الاجتماعي (المادّي)[٤]. ويتعزّز حضورُ المنهج الاجتماعي الماركسي حين نقرأ تقريراً يقطع بأنّه «ما من أحد ابتكر طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة وعن حقيقة انشباكه (واعياً، أو لاواعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مجرّد فاعلية كونه عضواً في مجتمع» (ص ٤٤).

لكنّ أدوات المعرفة الماركسيّة، الّتي يفيد منها سعيد في كشفه لأثر القوّة المادّيّة أو السّيطرة السّياسيّة ـ الاقتصاديّة بأداة القوّة العسكريّة في تشكيل ثقافة الاستشراق السّلطويّة، لا تفيد المؤلّف حين ينتقل إلى إظهار ما يعتقده العنصرَ الأفْعَلَ في تكوّنِ ثقافة الغرب وتشكّلِ الوعي الغربي بالذّات والآخر. فيُسقط ماركس ويلجأ إلى نيتشيه وبنيويّة فوكو الثّقافيّة ليُظهر أثَرَ الكلام المستعاد أو اللّغة المألوفة في تدجين الوعي؛ فتتمظهر القوّةُ على مستوى الوعي المستقلّ عن شرطه الاجتماعي والتّاريخي في الصّورة التّالية الّتي ينقلها سعيد عن نيتشيه: «جيش متحرّك من الاستعارات، والكنايات. والتّشبيهات المجسّمة. . وبإيجاز، خلاصة من العلاقات الإنسانيّة عُمّقت، ونُقلت، وزُخرفت شعريّاً وبلاغيّاً، وصارت بعد استعمال طويل تبدو صلبة، شرائعيّة، أو ملزمة لشعب ما. إنّ الحقائق إيهامات نسي المرء أنّها كذلك» (ص ٢١٥).

هكذا تكلّم نيتشيه وكأنّه يعيد صياغة أسئلة زرادشت على مستوى اللّغة:

هل تبحث عن الكاتب ـ الخالق؟ ألم تسمع أنّ الكاتب قد مات وأنّ المكتوب هو الحي الباقي الذي يحفر عميقاً في الوعي بعد تاريخ طويل من التّداول، يتصلّب في «تراث مكتبي ضخم ذي قدرة مهيبة على البقاء والاستمرار» كما يقول سعيد (ص ١٧٣) واصفاً بنية الثّقافة الغربيّة الاستشراقيّة الّتي تشكّل حقائقُها في نظره إيهاماتٍ أنْسانا المكرورُ المألوفُ من الكلام أنّها كذلك؟!

يرجع «سعيد» الاستشراق إلى هوميروس، الجدّ اليوناني الأوّل الذي تدّعيه الثّقافة الأوروبيّة المركزيّة أصلاً وجذراً، ولا يحصُره بالظّواهر الأكاديميّة الّتي تأسّستْ في القرن الماضي.

ـ مَن المتكلّم يسأل فوكو المفتون بنيتشه؟ ويجيب:

«إنّ المتكلّم قد مات، وأنّ الكلمة وحدها تتكلم»[٥]! وهي الّتي تُنْطِقُ المتكلّم؛ وإنّ التّراث الثّقافي الغربي هو الّذي يكتب الكاتبَ بمصطلحه وألفاظه ووعيه الجمعي؛ «فليس بمقدور أحد، حتّى ماركس نفسه، أن يتمرّد على مكتبة صلبة ضخمة أو يتجنبها» (**الاستشراق** ص ١٧٣). إنّ موت المتكلّم الفاعل، أو الكاتبِ الفردِ الخارج عن النّصّ المكتوب يحيي النّاسخَ والمقلّدَ المندرجَ في سياق التّقليد الثّقافي الغربي ـ الاستشراقي.

إنّه الفكر المصنوع يسطو على مشروع المفكّر الصّانع؛ وإنّه «الإنشاء» المخلوق يتحكّم بالخالق[٦]. وتصبح الجدليّةُ المحوريّة هي جدليّة الوعي الجمعي المدجَّن والوعي الفردي «الشّاذ». وهي جدليّة غير متكافئة هي الأخرى، وتتفاوت فيها مستوياتُ القوّة، إذ يشكّل الوعيُ الجماعيُ سلطةً معرفيّةً نابذةً لكلّ عقل فردي مضادّ، ناقد أو ناقض. إنّ الثّقافة الغربيّة الاستشراقيّة تكتسب في رؤية فوكو وسعيد طبيعةَ العادات الذّهنيّة. وتصبح آليةً تتكرّر في نصوص تتناسل في نُسَخ تستعيد المثالاتِ الفكريّة الأولى الأصليّة؛ أو كأنّ البنية الفكريّة المَصنوعة المتصلّبة بأدوات لغويّة باتت بمثابة «أدوات إنتاج المعرفة»[٧]؛ فهي الّتي تحدّد أشكالَ المنتج ومواصفاته، وتصبح

(٣) يلاحظ كمال أبو ديب في مقدّمته لكتاب سعيد، أنّ تغيّر تمثيل العرب للشرق يخضع لحتميّة تاريخيّة: أي أنّه مشروط بتغيرات جذريّة في بنية الغرب، وفي علاقة القوّة والسّلطة القائمة بينه وبين الشّرق (ص ٥)

(٤) يقول غسّان سلامة في هذا السّياق «إنّ سعيد يعيد كتابة مقولة ماركس عن البنى التحتيّة والفوقيّة بطريقة حلوة»، مجلّة **المستقبل العربي** العدد ٢٣، ١٩٨١ مقالة «عصب الاستشراق»، ص ٦

وعن أهميّة الدّوافع الاقتصاديّة والسّياسيّة في تحديد البنية الثّقافيّة يقول سعيد، «لم يوجد أبداً شرق خالص أو لامشروط كما لم يكن أبداً الاستشراق شكلاً لامادياً أو حتّى شيئاً يكون بمثابة فكرة عن الشّرق» (٥٥ ـ ٦٦)

(٥) Michel Foucault. **The Order of Things**. Laing 1971 ch 3

يقول فوكو «إنّ التحليل اللغوي يكشف اللاّوعي في البنية الفكريّة كما يتجلّى عبر اللّغة» وهكذا يكون الجوابُ على سؤال «من يتكلّم؟» هو التّالي: «إنّها الكلمة» يصبح القاموس المتداول مادّة الفكر الحيّة، منه يخرج الفكرُ وإليه يعود

(٦) يقول فوكو في كتابه **نظام الأشياء** إنّ البشر يعبّرون عن أنفسهم في كلمات هم ليسوا أسيادها ويسربون أفكارهُم في أشكال لفظيّة لا يدركون أبعادها إنّهم يعتقدون أنّ الكلام خادمٌ لهم، ولا يدركون أنّهم يخضعون لمعطياته، المصدر السابق، (ص ٢٩٧)

(٧) يقول فوكو في سياق تبيانه أهميّةَ اللّغة «بدون لغة لا يمكن أن يكون هناك فعلُ كينونة (Verb to be) فهذا الفعْلُ يشكّل حرفاً لا أكثر من اللّغة وهذه الكلمة البسيطة (To be) تتمثّل الوجود في اللّغة، لكنّها لا تحتوي الوجودَ الطبيعي =

المعرفة عَوداً على بدء: «معرفة اقتباسيّة تتقاطع فيها النّصوصُ وترمّم التخطيطات السابقة» (ص ٩). إنّه «علم آثار المعرفة» The archeology of thought كما وصفه فوكو[٨]. وفي هذا الحقل الماضوي السّحيق يستعيد المستشرقُ الجديدُ هويّتَه ويتماهى مع أصله، ويحيي تراث الموتى في الأحياء.

□□□

ماذا يقول هذا التّراثُ الكتبيُّ الضّخم الّذي لا يفلت منه كاتب؟ إنّه يقول «كلّ ما يمكن أن يقوله الأوروبّيُّ عن الشّرق؛ إنّه إلى درجة كليّة تقريباً عرقيُّ التّمركز» (الاستشراق ص ١٢٥).

وقد روّج هذا التّقليدُ الثّقافيُّ العريق المتواصلُ المستمر عباراتٍ جاهزةً تنتقص الشّرقَ، مثل «الشّخصيّة الشّرقيّة»، و«الطّغيان الشّرقي»، و«الحواسيّة الشّرقيّة».. وقد تجذّرتْ هذه العِبارات بقوّة في الإنشاء الأوروبّي قبل أن يشكّل الاستشراق الأكاديميُّ المعاصرُ «مكتبةً صلبةً ضخمةً ليس بمقدور أحد، حتّى ماركس نفسه، أن يتمرّد عليها أو يتجنّبها» (ص ١٧٣).

وهكذا يقلب سعيد، بأداة فوكو المعرفيّة، العلاقةَ بين البنى الفوقيّة الثّقافيّة والبنى التّحتيّة كما تمثّلها ماركس. فينقلب سُلَّمُ الأولويّات: تصبح الكلمة هي المتكلّم لا الكاتب المنشبك في علاقات اجتماعيّة ومؤسّسات سياسيّة ومصالح اقتصاديّة تفعل في وعيه وكتابته؛ إنّها قوّة الإنشاء تقهر قوّة الأشياء! وسعيد يتهيّب نتائج قتل الكاتب وإحياء المكتوب فيعلن: «بخلاف فوكو، الّذي أدين لعمله ديناً عظيماً، فإنّي أؤمن بالأثر الحاسم الّذي يتركه الكتّابُ الأفراد على الوعي الجمعي» (ص ٥٦). لكنّ نصّه بمجمله ينقاد لنهج نيتشيه ـ فوكو اللّذين يأخذ عنهما دون تحفّظ. وسعيد يحدّد هدفه المزدوج من كتاب **الاستشراق** كما يلي:

الهدف الأوّل «أن أقدّم لدارسي الشّرق نَسَبَهُم الفكريَّ بطريقة لم يُقدَّمْ بها من قبل»؛ والهدف الثّاني هو التقدّم بالقارئ «خطوةً نحو فهم قوّة الإنشاء الثّقافي الغربي، وهي قوّة كثيراً جدّاً ما تُفهم على أنّها زخرفيّة فقط أو منتمية إلى البنية الفوقيّة» (ص ٥٧).

إنّ سعيد يقصد القول إنّ قوّة الإنشاء الاستشراقي قد تحوّلَتْ إلى قوّة مادّيّة بفعل عمقها الزّمني الهائل وتواصلها واستمراريتها وتجذّرها وتجدّد قديمها في النّصوص الجديدة. إنّ **الاستشراق إذن ليس ظاهرة أكاديميّة حديثة تأسّست في القرن الماضي على يد دوساسي ورينان ولاين وترتبط وتتفاعل مع ممارسات البورجوازيّة الأوروبيّة الاستعماريّة وتطلّعاتها للسيطرة على دنيا الله الواسعة، بقدر ما هو بنية تراكم وتتكامل في سياق زمني سحيق يُرجعه سعيد إلى هوميروس الجدّ اليوناني الأوّل الّذي تدّعيه الثّقافةُ الأوروبيّة المركزيّة أصلاً وجذراً.** وسعيد يأخذ الادّعاء على محمل الجدّ، فيعرض لنا من أدب الجدّ الأوروبّي المزعوم هوميروس ما يثبت «استشراقه» بالمعنى العنصري الّذي تحمله الكلمة في نصّه، بل يقدّم نصّاً أدبيّاً لاسخيليوس (الّذي تقدَّمَهُ هوميروس في الزّمن بأكثر من قرنين) يتحدّث فيه المسرحي الإغريقي عن آسيا وهي تندب سقوطَ الفرس؛ ولا غرابة، فقد عاش أسخيليوس مرحلة الصّراع المصيري الخطير بين اليونان والفرس، وعكس نصّه الإيديولوجيا الّتي استلزمها ذلك الصّراع.

وهكذا من اليونان حتّى اللاّتين ورمزهم الثّقافي «دانتي» ـ وصولاً إلى القرن التّاسع عشر الّذي «علمن وعقلن الاستشراق»، يتواصل تحقيرُ الآخر وتعظيمُ الذّات، ويستمرّ الاستشراقُ «وهو رؤية سياسيّة إلى الواقع» في بنية روّجَتْ للفرق بين المألوف (أوروبّا، الغرب، نحن) وبين الغريب» (ص ٧٤)[٩].

نقد الاستشراق السعيدي: تدوير الزّوايا الحادّة

في مقدّمة كتاب فانون **معذّبو الأرض** وجّه سارتر رسالة مفتوحة إلى الأوروبيّين عنوانها نداء: «أيُّها الأوروبيّون اقرأوا هذا الكتاب، ادخلوا فيه وأصغوا إليه... اتخذوا منه وسيلةً لشفاء أوروبّا من ذاتها». فهل يمكننا اعتبارُ كتاب سعيد دواءً يشفي أوروبّا من استشراقها؟[١٠].

إنّ ذلك بالنّسبة لصاحب **الاستشراق** هو هدف مرْتجى لمسعى شاقّ. وأمّا بالنّسبة لنقاده ودارسيه فإنّ سعيد لم يحظ من نقّاده الكبار، العرب منهم على الأقلّ، بما يشبه ذلك التّأييدَ الحماسيَّ الّذي ناله «الأسود» فانون من «الأوروبّي الأبيض» جان بول سارتر. ولعلّ السّبب يعود، ببساطة، إلى الزّمن؛ فالأفكار والعقائد لها أزمنتها هي الأخرى. ولقد كتب فانون أعماله في العقد الواقع بين منتصف الخمسينات ومنتصف السّتينات، وكان ذلك زمنَ ثورات المستعمرات ورحيل المراكب الحربيّة الغربيّة الّتي عبرتْ إلى الشّرق «حاملةً المدافعَ لا الخبز»، كما قال بطل **موسم الهجرة إلى الشّمال**. وأمّا إدوارد سعيد فإنّه كتب في زمن الإحباطات، زمن يُرَاجع فيه المجرى منبَعَه الديني، في حين لم يدخل الدّينُ ضمن أسلحة فانون الدّفاعيّة

= الصّامت». وفي هذا التحالف بين الطبيعي الصامت والاجتماعي المنطوق يقول فوكو: «إنّ اللّغة ذاكرةٌ، تقليد، عادات ذهنيّة، ومفرداتها هي تسجيلات سلطويّة لمعرفة الشعوب». وعن مادّة هذه المعرفة التي تحصّلها الشعوبُ يقول فوكو «إنّها لغة تقود البشر نحو تصوُّرات مجسَّمة أو مجرَّدة، دقيقة أو بلا أسس»، المصدر السابق، (ص ٨٧، ٨٩، ٢٩٧).

(٨) في **نظام الأشياء** يصف فوكو هذا المستوى الأثريَّ من المعرفة بأنّه «عودةٌ إلى ذاكرة الجسد، إلى الصّمت الذي هو فكر لا يفكّر أو يستعصي على التفكّر Unthinkable thought، إنّه البنية اللاّواعية في الوعي».

(٩) مرّة أخرى نجد سعيد ضيفاً على فوكو الذي يغذّي نقده للغرب بمصطلحاته ذلك أنّ فوكو سبق أن عبّر في **نظام الأشياء** عن قناعته بأنّ «ما بات مهمّاً في الغرب لم يعد التماثل أو المشابهات وإنّما الهويّات والاختلافات؛ هذا هو الشّرخ في الثقافة العربيّة»، المصدر السّابق، (ص ٥٠).

(١٠) فرانتز فانون، معذّبو الأرض، دار الطّليعة، ط ٢، ١٩٦٦، مقدّمة سارتر للكتاب، ص ٢٠

عندما رفع شعار «أيها السكّان الأصليّون في العالم المتخلّف . . اتحدوا»[١١]؛ فحيّاه الوجودي الماركسي سارتر في مقدّمته لكتاب **معذّبو الأرض** بقوله «إنّ فانون هو أوّل من يعيد مولدة التّاريخ بعد أنجلز» . أمّا كتاب سعيد (الاستشراق) فقد أثار مشاعر متضاربة عند نقّاده العرب الّذين لا يقلّون عنه عداءً للإمبرياليّة وإخلاصاً لقضيّة التحرّر، فهل تصل رسالته إلى مثقّفي الغرب من المعنيّين بدراسة الشّرق؟

إنّ رودنسون يتحدّث عن «صدمة» (Traumatisme) أحدثها كتابُ سعيد في أوساط المستشرقين وعن «مأثرة قام بها سعيد، وتتمثّل في تعريفه بشكل أفضل بإيديولوجيّة الاستشراق الأوروبّي، ولاسيّما الاستشراق الأنجلوسكسوني في القرنين التّاسع عشر والعشرين». ويضيف رودنسون «أنّ الصّدمة ستكون نافعة جدّاً إذا أدّى عمل سعيد إلى حثّ الاختصاصيّين على إدراك أنّهم ليسوا أبرياء إلى الحد الّذي يزعمون أو يعتقدون، وإلى التحقّق من الأفكار العامّة الّتي يستلهمونها دون وعي منهم، وإلى نقدها بعد ذلك»[١٢].

غير أن رودنسون يستدرك قائلاً: «إنّ هذه المأثرة يقابلها خطر أنْ يسقط ناقدُ الاستشراق في مذهب مشابه تماماً للنظريّة الجدانوفيّة عن العِلْمين[١٣] خاصّة حينما يدفع امرؤٌ ما تحليلاتِ سعيد أو صياغاته إلى حدِّها الأقصى» (**جاذبيّة الإسلام**، ص ١١). ويكتب رودنسون وفي ذهنه كتابات سعيد وأنور عبد الملك، كما أُرجِّح: «أنّ الإغراء كبير اليوم لرفض كلّ النّصوص الغربيّة المكتوبة من قبل اختصاصيي البلدان المدروسة بوصفها ملطّخةً بالتّمركز الأوروبّي والذهنيّة الاستعماريّة. ومهما بلغ مقدار تعاطفنا مع هذا الاتّجاه فينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أنّ أوروبا في واقعها، ولأسباب لا شأن لها بتفوّق عرقي مزعوم ـ هي الّتي دفعتْ إلى الحدّ الأقصى (حتّى الآن) تطبيقَ طرقٍ علميّة بالغة الدّقّة»[١٤].

غسان سلامة والرؤية المتوازنة

من الجليّ أنّ غسّان سلامة كتب نقده لـ **استشراق** إدوارد سعيد تحت وقع الرّؤية المتوازنة إلى الذّات والآخر الّتي عبّر عنها رودنسون في كتابه **جاذبيّة الإسلام**. ذلك أنّه يتوافق معه في وصف رؤية سعيد بأنّها «تحتوي قدراً لا بأس به من الجدانوفيّة الباترة»[١٥]. البتر الأوّل، يقول سلامة، هو في تحديد عصب الاستشراق بأنّه «سياسيُ بالمطلق». و«البتر الثّاني» أنّه يحصر التحدّي الّذي واجهه الغربُ بالعرب والمسلمين، زاعماً أنّه «التحدّي الوحيد»، في حين شكّلت الصّينُ سوراً حضاريّاً منيعاً في وجه الغزاة، كما أنّ اليابان أصبحت مع الزّمن السيِّدَ القادر على تحديد مستوى تعاملها مع الغرب وأسلوب ذلك التعامل؛ «وكان التحدِّي بذلك أخطر لأنّه عصري، وهو مازال حيّاً»[١٦].

وفي بتر ثالث يحذف سعيد من الاستشراق السّياسي العصب «البعدَ الدّينيَّ التّبشيريَّ البحتَ؛ وهو بُعْدٌ، وإنْ رافق المدَّ الاستعماريَّ وتوافق معه، إلاّ أنّه من الخطر النّظر إليه بوصفه مجرَّد عنصر بسيط من عناصره أو أداة إيديولوجيّة لتركيز سلطانه»[١٧].

أما البتْر الرّابع فمؤدّاه أنّ خلاصة سعيد، عن استشراق أحال الشّرقَ الأصليَّ إلى شرقٍ وهميٍّ أحبطتْ وقائعُهُ الغيبيّةُ أخيلة الرّحّالين والأدباء المتوقدي الأخيلة، إنّما هي «فكرة تجمع بين الرّوعة والإطلاق الّذي هو نقطة ضعفها»[١٨]. ويساجل سلامة هنا انطلاقاً من وجهة تجريبيّة فيسأل: «هل كان بإمكان الدّول الاستعماريّة الهيمنةَ الطّويلةَ والمستمرّة على الشّرق لو أنّها اكتفت بالاعتماد على «الشّرق الوهمي»؟ وهل ڤولني وهوغارت ودوتي والتّقارير الدّيبلوماسيّة المتواترة سنة بعد سنة لم تكن أو لم يكن بعضها على الأقلّ، على مستوى متفوّق من المعرفة الحسيّة الدّقيقة؟ وهل تحيُّزُ برناردلويس لإسرائيل كافٍ لجعل كلّ ما قاله عن علاقة الدّين ببناء الدّولة الإسلاميّة وبنية المجتمع الإسلامي خاطئة؟»[١٩]. ويطالب سلامة، شأنه شأن رودنسون الّذي دعا إلى أهمّية إدراك «مزايا رؤية الآخر إلى الذّات وأفضليتها على نظرة الذّات إلى الذّات»[٢٠]، بنهج بديل رائد في التّعاطي مع الثّقافة الغربيّة يقوم «على تفحصها بروخ ناقدة، لا بروح رافضة، وبقدر من التّسامح مع تحيّز الآخر ضدنا لأنّنا نسمح لأنفسنا بهذا القدر (من التّحيّز)»[٢١]. ويجد سلامة، بعد رودنسون، مثل هذا النّهج «الرّاشد» عند هشام جعيط في كتابه **أوروبّا والإسلام**. وتبدو «رصانة جعيط» في قدرته على النّظر النّقدي إلى الذّات من وجهة نظر الآخر والعكس. كما أنّ جعيط يؤكّد على أهمّية العصب الثّقافي لا السّياسي في الاستشراق. وأعتقدُ أنّ أخطر استنتاجات جعيط وأكثرها تعارضاً مع أسس سعيد ومنطلقاته النّقديّة هو الاستنتاج الّذي ينقله سلامة عن سعيد والقائل«إنّ الاستشراق ليس نتاجاً أصيلاً «للغرب»، و«أنّ موضع المستشرق ليس في صلب الثّقافة الغربيّة، [كما يرى سعيد]، وإنّما على هامشها، كصورة ضحلة

(١١) راجعْ مقدّمة سارتر لكتاب فانون **معذّبو الأرض**، ص ١٨.

(١٢) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، دار التّنوير، ط ١، ١٩٨٢، ص ١١.

(١٣) تقول نظريّة العِلْمَيْن التي ابتدعها جدانوف بوجود علم رأسمالي يُنتج الأوهام، وعلم شيوعي ينتج الحقائق. وأمّا العِلْمان المشار إليهما عند سعيد فهما علم شرقي ـ عربي ـ إسلامي أصيل يقابله ضدّياً علمٌ غربي عنصري إمبريالي زائف.

(١٤) رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، ص ٧٦.

(١٥) غسّان سلامة، «عصب الاستشراق»، بحث منشور في مجلّة **المستقبل العربي**، العدد ٢٣، ١٩٨١، ص ٩.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٩.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(١٨) المرجع نفسه، ص ١٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص ١١.

(٢٠) مكسيم رودنسون، **جاذبيّة الإسلام**، ص ٧٦.

(٢١) غسّان سلامة، ص ١.

عنها»(٢٢). وبينما تتمحور رؤية سعيد النّاقدة للاستشراق على الإسلام وانتقاصه، يرى جعيط أنّ العداء للعرب المسلمين «بات يستهدف العروبة بوصفها **الخطر الأكبر**لا الإسلام، وأنّ أميركا وأوروبّا وروسيا سوف تناهض قيام وحدة متماسكة في قلب العالم القديم»(٢٣). وجعيط يتوافق هنا أيضاً مع رودنسون الّذي يلاحظ «تساهلاً أكبر حيال الإسلام في الغرب المعاصر بالمقارنة مع الماضي»(٢٤). ويشير سلامة إلى توافقه مع رودنسون في تثمين ما أصدره الغرْبيون المختصّون «من مخطوطات محقَّقة بعناية، ومن البيبلوغرافيات والمعاجم وكتب النّحو.. إلخ». كما يتفق مع رودنسون أيضاً في أن أوروبّا الإمبرياليّة في القرن التّاسع عشر تناست ما أنتجه فلاسفتُها العقلانيون في القرن الّذي سبق عصر الأنوار فعادت فعلياً إلى تبسيطات القرون الوسطى وتعميماتها(٢٥). إلاّ أنّ سعيداً متّهَمٌ هو الآخر بالتبسيط والتّعميم والإطلاق حين يتحدّث عن أوروبّا والثّقافة الغربيّة بالمطلق في حين يبدو جعيط مدركاً لما أدركه رودنسون من أنّه لا توجد ثمّة أوروبّا واحدة وإنّما «أوروبّات حديثة: أوروبّا عصر النّهضة، والإصلاح، وأوروبا الأنوار، وأوروبا الإمبرياليّة ما بعد ١٨٦٠»(٢٦).

ولعلّ تثمين جعيط للجهد المعرفي الأوروبي ولما قامت به أوروبّا من إنجازات «تفوق بعظمتها كلَّ ما صنعته الحضارات القديمة»(٢٧) هو في أساس تعاطف رودنسون وغسّان سلامة مع رؤيته.

□□□

ألبرت حوراني والاستشراق البريء

لا يخصُّ ألبرت حوراني عملَ سعيد بدراسة معمّقة، وإنّما يبدو معنياً بتسجيل ملاحظات نقديّة على عمل يثير فيه القلقَ لتحريكه سواكن قناعات شاركه فيها أبناء جيله من المؤرخين الّذين عاصروا وحاوروا مستشرقين ومؤرخين كباراً بذلوا جهوداً جبارة منزّهة في دراسة الشّرق يدفعهم هاجس إحياء حوار حضاري خلاّق بين الشّرق العربي الإسلامي، مهد الحضارات الأعرق، والحضارة الأوروبيّة ـ الأميركيّة الحديثة. إنّ حوراني قد جايل وحاور بريستد وهودجسون وهاملتون جيب وتوينبي وسواهم من الّذين درسوا الشّرق لدوافع لا علاقة لها بسياسة القوّة. «إنّ الاستشراق كان يُعتبر رسالة»، يقول حوراني، «وأمّا الآن فإنّ كلمة «استشراق» باتت تثير الشّكوك والرّيب. والهجمة الأكثر شدّةً ضده جاءتْ من جانب إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**»(٢٨). إنّ حوراني يميّز إذن بين استشراقيْن: قديم يستحق التّقدير؛ وحديث يستحق النّقدَ لكونه «طريقةً غربيّةً نموذجيّة في التّفكير»؛ وهو التّقييم عينه الّذي بنى سعيد عليه ثنائيّة التّنافي ومشروعيّة السّجال. كما أنّ حوراني يجاري سعيد في رأيه القائل بعلاقة النّظرة الاستشراقيّة القائمة على تفوّق الذّات ودونيّة الآخر بواقع الهيمنة الفعليّة لأوروبّا الّتي «مدَّها التّوسُّع بالثّقة في مقدرتها العسكريّة والتّجاريّة. وقد وفّر لها هذا التوسّع إمكانيّةَ النّظر إلى العالم بطريقة جديدة»(٢٩). لكنّه لا يذهب مع سعيد إلى شرط الاستشراق بدافع الهيمنة أو واقعها؛ ذلك «أنّ القول بأنّ الاستشراق مرتبط بعرى لا تنفصم بواقع الهيمنة وأنّه يتفرّع منها إنّما هو تبسيط مخلّ»(٣٠).

ويؤكّد حوراني على أنّ الاستشراق يصدر أصلاً عن دافع الفضول العقلي، وأنّه دراسة العالمين الإنساني والطّبيعي دون توجسّ من كلّ الاعتبارات الّتي قد تحدّ من حريّة الباحث(٣١). ويتابع حوراني فكَّ التّشابك الّذي نسجه سعيد بين الاستشراق كبنية معرفيّة والمؤسّسات السّياسيّة (السّلطة السّياسيّة والاقتصاديّة)، فيشير إلى أنّ بدايات الاستشراق «لم تكن في الجامعات وإنّما في مبادرات الرّحّالين والتّجار»(٣٢). ولا يذكر حوراني البدايات الكنسيّة والرّهبانيّة والإرساليّة. ثمّ يربط ظاهرةَ الاستشراق بالنّظرة الواحديّة الفلسفيّة إلى التّاريخ، وعلى حدّ تعبيره بـ«عوالميّة أو كونيّة التّاريخ الّتي اعتبرت أنّ لكلّ حضارة روحَها الخصوصي»(٣٣)، وحاولتْ تالياً معرفةَ خصوصيّة إسهام الرّوح الإسلامي في هذا المسار. كما أنّ «فكرة العائلات اللّغويّة والدّراسات اللّغويّة المقارنة ارتبطتْ بهذا المفهوم الواحدي التّطوري للحضارة باعتبار أنّ دراسة كهذه تتيح إمكانية تكشُّف تاريخ الجنس البشري».

ولعلّ أبرز ما يتلاقى عليه حوراني وسعيد هو ذلك التّعظيم الّذي يُسبغانه على ماسينيون الّذي «استحدث»، كما يذكر حوراني، ما سمّاه هودجسون العلمَ ـ النّفسي ـ الاجتماعي للتعاطف العمومي(٣٤).

وإذا كان سعيد لا يستطيع أن يتصوّر مستشرقاً لا يتّصل بالمؤسّسة السّياسيّة ولا يشكّل ظلاً لجنرالٍ وما قد ينطوي عليه هذا التّصوُّر من طمس الدّافع الثّقافي والفضول العقلي والميل الذّاتي، فإنّ المغالاة في إبراز هذا الدّافع يمكن أن يطمس ما يصفه غسّان سلامة بـ «الخطر

---

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢٣) م.س، ص ١٣

(٢٤) **جاذبيّة الإسلام**، ص ٨٥.

(٢٥) سلامة، ص ٤، ورودنسون، ص ١٧.

(٢٦) سلامة، ص ١٦

(٢٧) هشام جعيط، **أوروبّا والإسلام**، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٤.

(٢٨) Albert Hourani, **Islam in European Thought**, Cambridge University Press, 1991, p 63

وقد علمت أنّ د. ميشال جحا قد أنجز ترجمة هذا الكتاب إلى العربيّة

(٢٩) حوراني، المرجع المذكور، ص ٦٤

(٣٠) المرجع السابق، ص ٦٣

(٣١) م.س.، ص ٦٤.

(٣٢) المصدر نفسه. ويلاحظ إدوارد سعيد في **الاستشراق** مَيْلَ ألبرت حوراني إلى التّركيز على العنصر الشخصي في التّحليل الفكري (مقابلات ومؤثّرات شخصيّة) بدَلَ أن ينظر إلى نتاج المفكّر ويدرسه في سياق تراثه الثقافي والأكاديمي ـ البحثي؛ م.م.، ص ٢٧٦.

(٣٣) حوراني، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٣٤) م م.، ص ٦٤.

الّذي بقي ماثلاً في عقولنا ونحن نذهب للتعلّم في الغرب على أيدي هؤلاء المستشرقين أنفسهم، وبعضهم بالكاد يحتملنا» («عصب الاستشراق»، ص ١٣).

صادق جلال العظم وأهميّة النّقد الذّاتي بعد الهزائم

لم ينتظر صادق جلال العظم نصيحةَ رودنسون كي يسلّم بأنّ رؤية الغير إلى الذّات ضرورةٌ لدراسة الذّات في كليتها. ذلك أنّ المعالم الأساسيّة لمسار «العظم» الثّقافي قد تشكّلت من دراسة الذّات الحضاريّة ونقدها؛ بدءاً بكتاب **نقد الفكر الدّيني** (١٩٦٩) وانتهاءً بـ **ذهنيّة التّحريم** (١٩٩٢) دون أن ننسى **النّقد الذّاتي بعد الهزيمة** (١٩٦٩). وإذا كان غسّان سلامة يأخذ على سعيد اكتفاءه بنقد المستشرقين بَدَلَ أن يتعداهم إلى «تعريف المجتمع العربي المعاصر بالعِلل في بنانا السّياسيّة وانصرافنا عن الدّراسات العلميّة لواقعنا، وتعلّق بعضنا بالسّلفيّة»[٣٥]، فإنّ العظم يؤكّد هو الآخر على أنّه «لا يكفي أن ننفي تأكيدات مستشرقين كبار أمثال چيب ومكدونالد عن الإسلام والشّرق والعقل الشّرقي بحجّة أنّ مُطلقيها وقعوا تحت تأثير تقاليد الاستشراق المتراكمة وتعاليمه الموروثة وعقائده الثّابتة». ذلك أنّ نفي هذه التّأكيدات في جمل تقريريّة مضادة لا يؤكّد بالضّرورة حجّة نقيضها، «ولا يثبت، مثلاً، أنّ الغيب الّذي يراه چيب ومكدونالد قويّ الحضور في المجتمعات الإسلاميّة ليس أكثر حضوراً وقرباً بالنّسبة لسكّان دمشق والقاهرة ممّا هو لسكّان باريس ولندن...»[٣٦]. كما لا يعني نفيُ التّقريرات الاستشراقيّة في تقريرات ضدّيّة «أنّ فكرة النّظام الطّبيعي العام الّذي يجري وفقاً لقوانين ثابتة أكثرُ رسوخاً بكثير في عقليتيْ طلبة جامعتيْ موسكو ونيويورك ممّا هي في عقول طلبة جامعتيْ الأزهر وطهران أو أيّة جامعة عربيّة وإسلاميّة نختارها»[٣٧].

وهكذا يضع العظم عيناً على نصّ الآخر وعيناً على واقع الذّات؛ إذ لا يكفي القول إنّ مرايا الاستشراق المعرفيّة كلّها مكسّرة؛ فقد يكون العيبُ في العين الرّائية إلى المرآة، في الذّات، لا في موضوع تأمّلها؛ وهذا ينطبق على الاستشراق وعلى إدوارد سعيد في آن.

إنّ العظم يتقبّل الكثير من مقدّمات سعيد المُرْضية جداً لذائقته الماركسيّة الثّوريّة، لكنّه يثور على استنتاجاته الّتي تنحرف، في رأيه، عن المقدّمات. فهو يتوافق مع سعيد على تحديد عصب الاستشراق بأنّه سياسي، ويشاركه الطّعنَ في ما يزعمه الاستشراقُ لنفسه من أكاديميّةٍ علميّةٍ واستقلاليةٍ فكريّةٍ وموضوعيةٍ تجاه موضوع دراسته؛ كما يشاركه القناعة بأنّ نشوء الاستشراق كمؤسّسة قد ترافق مع توسّع أوروبّا البورجوازيّة خارج نطاق حدودها التّقليديّة، وبأنّ تناميه ليشمل حقولاً معرفيّة شتّى كان متلازماً مع تنامي المصالح الاقتصاديّة والاستراتيجيّة الأوروبيّة الّتي أنشأت (أو أسّست) الاستشراقَ أصلاً لخدمتها. ولا يختلف العظم مع سعيد في أنّ أبشع ما في الصّورة الاستشراقيّة هو القناعة المحوريّة بوجود فارق أساسي وجذري بين جوهر الطّبيعة الشّرقيّة «الدّونيّة» من ناحية وجوهر الطّبيعة الغربيّة «المتفوّقة» من ناحية أخرى. ويصف العظم أُسطورةَ الطّبائع الثّابتة المتميّزة هذه بـ «ميتافيزيقيا الاستشراق»[٣٨].

لكنّ العظم يرى أنّ سعيد لا يقوم باستخلاص «جميع النّتائج التّاريخيّة المنطقيّة المترتبة على طروحاته، وإنّما يتخلّى عنها لصالح تفسير آخر يتعارض معها». وأوّل هذه التراجعات هو فكُّ الارتباط التّاريخي بين الاستشراق والبورجوازيّة الأوروبيّة الصّاعدة بدءاً بعصر النّهضة، وإرجاعُ أصول الاستشراق وبداياته «عبر إسقاط تاريخي هائل إلى الخلف، إلى هوميروس وأسخيليوس ويوريبيد ودانتي بدلاً من عصر النّهضة»[٣٩]. ثمّ إنّ سعيد ـ حسب العظم ـ يسترسل في الحديث عن رموز أدبيّة وفكريّة تمثّل ما يزعم سعيد أنّه «العقل الغربي» والثّقافة الأوروبيّة الّتي تمارس «صنعة» تحقير الشّرق، وهي صنعة تبدو قديمة في نصّه قِدَمَ حضارة الغرب.

ويستنتج القارئ من نقد العظم أنّ إدوارد سعيدْ بدل أن ينفذ من نقد الاستشراق إلى نقد البورجوازيّة الّتي أنشأته وحدّتْ وظيفَته بمصالحها كما تقتضي مقدّماته، يزوغ بالنّتيجة من المقدّمة حين يفكّ التّشابك بين البورجوازيّة الحديثة والاستشراق الّذي هو «ظاهرة حديثة» مرافقة لها لينقد، لا الاستشراق كبنية معرفيّة فوقيّة قامتْ وتنامتْ على قاعدة التوسّع البورجوازي الأوروبّي، وإنّما ليهاجم «العقلَ الأوروبّي الّذي يمتد في خطّ مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس إلى كارل ماركس». والعظم يرفض هذا التّنميط اللاّتاريخي «لأنّه يكرّس عمليّاً أسطورةَ الطّبيعة الجوهريّة الغربيّة أو (الأوروبيّة) الثّابتة بخصائصها المزعومة و«عقلها» الّذي لا يتغيّر»[٤٠].

ويستخلص العظم أنّ سعيد يعود بنا من الباب الخلفي إلى أسطورة الطّبائع الثّابتة، إلى «ميتافيزيقيا الاستشراق». وينعت العظم جهدَ سعيد الفكري تبعاً لذلك بـ «الاستشراق المعكوس» وهو عنوان مقاله النّاطق بعبثيّة الجهد السّعيدي الّذي «يحبط هدفَه».

ويرى العظم أنّ سعيداً في تأكيده على استمراريّة إيديولوجيا الاستشراق وتجذّرها في العمق اليوناني إنّما يضفي على الاستشراق نوعاً من المصداقية الّتي تكرّس ثنائيّة شرق/غرب، بدل أن ينفيها بما يتفق مع هدفه (أي هدف سعيد) المعلن.

والعظم لا يعني أنّ سعيداً «اخترع» الاستشراق الّذي اخترع الشّرق

(٣٥) غسّان سلامة، ص ١١.

(٣٦) صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، مجلّة **الحياة الجديدة**، عدد ٣، كانون الثّاني ـ شباط، ١٩٨١، ص ١٨.

(٣٧) المرجع السّابق، ص ١٨ ـ ١٩

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٩.

(٤٠) المرجع السّابق، ص ١١

في تواصل مُريب، وإنّما يَعني ببساطة «إنّ الاستشراق، كغيره من الحركات الإيديولوجيّة، لجأ إلى المادّة الفكريّة والأدبيّة والشّعبيّة المعادية للشرق لتشييد صرح بنيانه الفكريّ وتدعيم مصداقيته وفعاليّته بما يتلاءم مع المصالح الأساسيّة الّتي كان يعبّر عنها ويخدمها في كلّ مرحلة من مراحل تطوّره»[41]. وسعيد، الّذي أصابَ في رأي العظم حين كشف علاقةَ الاستشراق الثّقافي الأكاديمي بالاستشراق كمؤسّسة بورجوازيّة توسعيّة، عاد وأخطأ في تحديده لطبيعة هذه العلاقة. فبدل أن يستنتج أنّ مؤسّسة الاستشراق الإمبرياليّة هي «أداةُ توسّع أوروبّي نحو الشّرق وقوّة مادّية تتحرك وتحرّك وتشكّل الأساسَ الّذي قام عليه الاستشراق الثّقافي الأكاديمي، قام بقلب هذه العلاقة رأساً على عَقِب بحيث جعل من هذا الاستشراق المصدرَ الّذي نبعتْ منه المؤسّسة والأساسَ الّذي لابدَّ من إرجاعها إليه». وهكذا بات المعرفيُّ والثّقافيُّ يحدِّد السّياسيَّ لا العكس، وأصبح الاستشراقُ الثّقافي، عبر تاريخه الطّويل، هو المصدر الحقيقي للاهتمام السّياسي اللاّحق الّذي أخذت تبديه أوروبّا ومنبع الاهتمام الأميركي اللاّحق بالشرق[42].

من الجليّ أنّ العظم يسند نقده إلى موضوعة ماركس الاجتماعيّة الرّكنيّة القائلة بأنّ الوجود المادّي يحدّد الفكر، لا العكس، كما يفترض سعيد. ويرى العظم أنّ فرضيّة سعيد القائلة بأنّ الوعي الاقتصادي الإداري وحتّى العسكري قد جاء ترجمةً لما تراكم في الوعي الأوروبّي من معرفة دسّها الاستشراق في طيّاته إنّما هو «فَهْمٌ مثالي مقلوب لعلاقة الاستشراق الثّقافي الأكاديمي بمؤسّسة الاستشراق بما هي حركة توسعيّة وقوّة مادّيّة متّجهة شرقاً»[43].

وهنا يطرح العظم السؤال البلاغي التالي:

هل «فكرة قناة السّويس» مثلاً نتيجةٌ منطقيّةٌ لفكر الاستشراق؟ ولا يترك العظم مجالاً للشكّ بأنّ عقله لا يهضم فكرة خروج بونابرت واللورد كرومر وبلفور ولورنس العرب من نصوص الإنشاء الاستشراقي. وهو لا يولي نقد منهج سعيد الفوكوي عنايةً خاصّة، ولا يتعرّض له بالنّقد المركّز الّذي نجده في بحث الماركسي مهدي عامل. لكنّه (أي العظم) يشير إلى أنّ سعيداً، إذ يبالغ في تصوّر أهمّيّة الخطاب اللّغوي وفي تأثيرات عناصره، إنّما «يقوم بتصعيد الوقائع الصّلبة الّتي حكمت تفاعلَ الغرب مع الشّرق إلى مستوى متاع الرّوح اللّطيف»[44]، تماماً كما فعل الاستشراق الّذي يتهمه سعيد بتحويل الواقع المعيش إلى مادّة للنصوص! ثمّ يتقدّم العظم ليكشف تناقضاً آخر بين مقدّمات سعيد النّظريّة واستنتاجاته الّتي تفارقها بدل أن تترابط معها. فسعيد يقرّر «أنّ من طبيعة العقل ألاّ يتقبّل اقتحامَ عناصر أيّ ثقافة غريبة عنه إلاّ بَعْدَ معالجتها بما هو مألوف لديه؛ وأنَّ جميع التّصوّراتِ بلا استثناء مدفونة أولاً في لغة صاحب التصوّر ومن ثَمَّ في ثقافته ومؤسّساته وأجوائه السّياسيّة»؛ ويستنتج «أنَّ علينا عندئذ أن نكون مستعدين للقبول بالواقع القائل إنّ كلَّ تصوّر يختلط حكماً بأشياء كثيرة غير «الحقيقة».. مع العلم بأنّ الحقيقة نفسها هي تصوّر ليس إلاّ»[45].

غير أنّ الانسجام مع هذه المقدّمات كان يرتّب على سعيد، كما يرى العظم، أن يكون متفهّماً لا مقرّعاً للغرب الّذي قام بالضّبط بما يفترض سعيد أنّه «من طبيعة العقل»؛ أي أنّه (الغرب) دجّنه بأدواته المعرفيّة المألوفة لديه وحوّله لصالحه بدل أن يأخذه كما هو؛ فكان أنْ شبّه الإسلامَ بالمسيحيّة، وشبّه موقع محمّد بموقع المسيح. وصحيح أنّ الإسلام، كما فهمه مسيحيو العصور الوسطى على الأقلّ، ليس مدركاً كما هو في ذاته وأنّه أصبح قائماً لذات المدرِك، إلاّ أنّ من الصّحيح أيضاً «أنّ هذا الإدراك موافقٌ للآلية الّتي تحكم استقبالَ ثقافة ما لثقافةٍ أخرى تبعاً للمواصفات الّتي حدّدها سعيد»[46] وأنّ هذه الآلية لا تقتصر على «العقل الأوروبّي» وإنّما تنطبق على «العقل الإسلامي»[47]، وأيِّ عقل آخر؛ ولا يستحق العقلُ الأوروبّي بعد ذلك كلَّ هذا التّقريع القاسي. فكأنّ العظم يستنطق المضامين المضمرة في عناوين رودنسون النّقديّة لعمل سعيد («صياغات مبالغة، ردود فعل مشروطة بحساسيّة مفرطة، ثنائيّة حدّيّة، عدم التّلاحم والتّماسك مع مبدأ النّسبيّة الّذي يعتمده، وميل إلى تهنئة الذّات والطعن والتّشكيك في الآخر»)[48].

وإذا لم يكن رودنسون قد اعتبر أنَّ حشْرَ سعيد لماركس في قفص الاستشراق هو من الكبائر الّتي تنفتح لها أبوابُ جهنم، فإن العظم وَمنْ بعده مهدي عامل لم يتركا الطّعن في ماركس يمرُّ دون حساب عسير ونقد مرير.

دفاع العظم عن ماركس

إنّ العظم يبدي دهشة مزدوجة تجاه ما يظهره سعيد من قَدْحٍ قاسٍ لطروحات ماركس حول الشّرق في مقابل الثّناء العارم الّذي يخُصُّ بَه سعيد مستشرقاً محترفاً هو ماسينيون[49]. وكأنّ العظم يسأل كيف ينقلب ماسينيون، وهو مستشارُ الحكومة الفرنسيّة بوصفه الخبيرَ في الشّؤون الإسلاميّة، إلى مدركٍ ومتعاطفٍ مع الشّرق الإسلامي وروحه، بينما يُدْرَج ماركس على لائحة الرّموز الاستشراقيّة السّوداء؟!

(٤١) المرجع نفسه

(٤٢) المصدر السّابق، ص ١١.

(٤٣) المصدر السّابق، ص ١٢

(٤٤) المصدر السّابق، ص ١٣

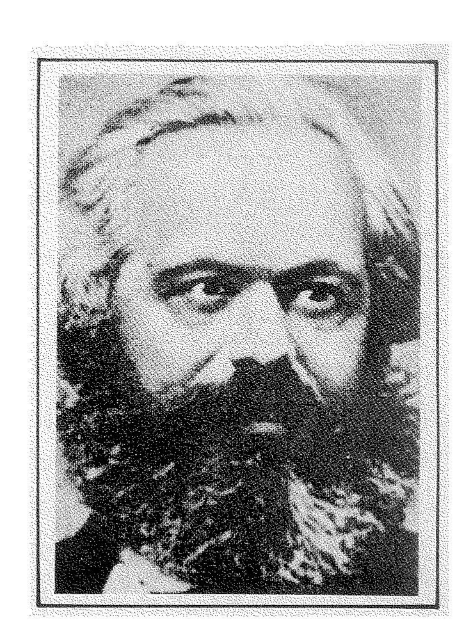
(٤٥) سعيد، **الاستشراق**، ص ٢١٥

(٤٦) العظم، ص ١٥

(٤٧) المرجع نفسه، ص ١٤، ١٥، ١٦.

(٤٨) مكسيم رودنسون، م.م.، ص ١٠، ١١، ١٢، ١٣.

(٤٩) العظم، م.م ، ص ١٧، ٢١



يزعم صادق العظم أنّ «سعيد» يهاجم العقل الأوروبي من هوميروس حتى ماركس!

إنّ سعيد يسعى إلى إدانة ماركس من فمه. ألم يستعمل هذا الأخيرُ مصطلحاتٍ لغويّةً خصوصيّة لا تنطبق إلاّ على الشّرق المتخلّف («الاستبداد الشّرقي» و«قاعدته الماديّة» و«نمط الإنتاج الآسيوي»)؟ ألم يتحدّث عن دور مزدوج تدميري ـ إحيائي يوكله «مَكْرُ التّاريخ» لبريطانيا في الهند، فتدمر النّظامَ الاقتصادي الآسيويَّ والاستبدادَ الّذي يستقيم فوق قاعدته لتحيي الرّوحَ الحضاري التّمديني الغربي؟ ألا يعني ذلك أنّ «التّحليلات الاقتصاديّة الّتي قدّمها ماركس حول آسيا تتلاءم تماماً وكلّياً مع المشروعات الاستشراقيّة العاديّة» كما يستنتج سعيد؟[50]. وأيُّ قيمة بَعْدُ «لتعاطف ماركس الإنساني مع معاناة الهند» بعد أن مزّقَ الحكمُ الإنكليزي نسيج حياتها الموروث وأدخل جماهيرَها البائسةَ مطهرَ العذاب؟

ولئن اتّخذَ سعيد من ماركس نموذجاً أعلى على قدرة الجهاز الاستشراقي وتعريفاته القاموسيّة على سحق تفرُّد التّجربة الإنسانيّة عند المفكّر الفرد (وإنْ كان هذا الفردُ بحجم ماركس)، فإنّ العظم يتّخذ من نقد سعيد لاستشراق ماركس المزعوم نموذجاً على عيوب تكوُّن سعيد الثّقافي الذّاتي وفساد أدواته المعرفيّة. إنّ العظم يفسّر تعاطف سعيد مع ماسينيون وتحامله على ماركس بعاملين: ذاتي، يتبدّى في «ارتياحه البالغ لتأويلات ماسينيون الميتافيزيقيّة الصّوفيّة للإسلام الّتي تنسجم مع نزعاته المثاليّة على المستوى الإيديولوجي»؛ ومنهجي، يتمثّل في اعتماد سعيد أدوات «الذّاتيّة النسبيّة المعرفيّة»[51]. أي أنّ ما يصوّره سعيد على أنّه عجز ماركس عن اختراق الفضاء الاستشراقي، وهو عجز ينسبه سعيد إلى سطوة الجهاز المعرفي الموروث، أنّما هو عجز في المنهج السّعيدي ذاته، يتبدّى في «افتتان إدوارد الواضح بكلّ ما يمتّ إلى اللّغة والعبارة والخطاب والتّجريد، ويشكّل دعوةً لنا للرجوع إلى طور الإيمان بالفاعليّة السّحريّة للكلمات»[52].

لقد رأى ماركس إلى بريطانيا ودورها في الهند ـ كما يقول العظم ـ من خلال جدليته الماديّة والتّاريخيّة، واعتبرها إحدى «الأدوات اللاّواعية» الفاعلة في مسار التّاريخ. وعقلُ ماركس لم يرتهن، كما يقول العظم، لميتافيزيقيا الاستشراق الثّبوتيّة، وإنّما تأثّر بمفاهيم هيغل عن «مكر العقل» الّذي يحرّك التّاريخ إلى أمام؛ «وما من دارس جادٍّ لماركس في الشّرق أو الغرب نَسَبَ مصدرَ هذه الرؤية الماركسيّة النّموذجيّة إلى الاستشراق وعلومه باستثناء إدوارد سعيد»[53].

إنّ العظم يكتب نقداً سجالياً مشبوباً لا تقلّل تاريخيَّتُهُ من توقُّده. وهو بَعْدَ أن ينفذ من «كاريكاتوريّة الصّورة الّتي رسمها سعيد لوجهات نظر ماركس» يهوله ما ألحقه سعيد بجدليّة ماركس الدّيناميكيّة «من إجحاف ما بعده إجحاف»[54]. ويبلغ نقدُ العظم المطوّل حدَّ اتّهام سعيد بأنّه «لا يجد في تبعية العالم العربي للولايات المتحدة ما يبعث على الأسى»، وأنّه يخلص من **استشراقه** إلى تقديم النّصح إلى صانعي السّياسة الأميركيّة «حول أفضل الأساليب لتمتين الأسس الّتي يمكن أن تستند إليها التّوظيفاتُ الأميركيّةُ في الشّرق(. . .) وذلك يكون بتحرير الأميركيين لأنفسهم من الاستشراق»[55]! وخطابُ العَظْم في رأيي خطاب سياسي سليط كان في غنىً عنه. لكنّه ليس أكثرَ سلاطة على أيِّ حال من ذلك الّذي كتبه المستشرق برنارد لويس[56] مثلاً.

وإذ يبدو العظم مقتنعاً بتمحور سعيد على أصوليّة تراثيّة دينيّة إسلاميّة ـ وهو تمحور يخشى العظم معه، على ما يبدو، أن يرفد كتاب سعيد «النّقدي السّجاليُّ الهامّ» (كما يصفه العظم) التيّار الإسلاميَّ الأصوليَّ بزخم غير عادي ـ فقد وسّع نقده في الجزء الثّاني من بحثه ليشمل كلَّ الرّاجعين من الخيبات القوميّة والماركسيّة والعلمانيّة والحداثة إلى الأصالة الإسلاميّة، والإسلام الشّعبي المسيّس، ومنطق الهويّات الخصوصيّة الّتي كانوا قد عافوها[57]. كما يطولُ نقدُ العظم الموغلين

(٥٠) راجع نقد سعيد لماركس في الاستشراق، ص ٦٦ ـ ١٧٢، ١٧٣، ١٨٦، ٣٢٢.

(٥١) العظم، م.م.، ص ٢٠.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) يقع البحث في ٤٤ صفحة من مجلّة **الحياة الجديدة** (٧ ـ ٥١).

(٥٥) العظم، م م.، ص ٢٧.

(٥٦) نُشِر نصُّ مقابلة برنارد لويس في **The New York Review of Books**، عدد ١١، مجلّد ١٤، ١٩٨٢، كما نُشِر ردُّ سعيد على لويس في المجلّة عينها.

(٥٧) يطاول نقدُ العظم «الإسلامويّين» تباعاً كُلاًّ منْ: أنور عبد الملك، رضوان السيِّد، وجيه كوثراني، أدونيس، وليد نويهض، سهيل القشّ، سعد محيو، حازم صاغية، برهان غليون، الياس خوري. راجع القسم الثّاني من البحث المذكور، الصّفحات ٣٣ ـ ٥١.

في أصالة قوميّة لغويّة من الّذين ظهر عليهم «الافتتانُ باللّغة»، وبالغوا في تقدير أهمّيتها واستجابوا لطعن اللّغويّين الأوروبيّين بالعربيّة وذلك بإشهار قداسة هذه اللّغة؛ أي بقلب الاستشراق على المستوى اللّغوي: فإذا بالعرب «يفجّرون معجزة اللّغة»؛ وهي (وأيم الحقّ!) أسطورةٌ تفوق أسطورةَ المعجزة اليونانيّة الحضاريّة التي تزعم النّظريّةُ الأوروبيّةُ المركزيّةُ أنّها خُلِقَتْ من عدم ثقافي. إنّ ما يُؤخذ على العظم، وهو قليلٌ في كلِّ حال، هو تضييقه لمساحات الاستشراق في ثقافة الغرب السائدة بحيث يوميُ نصّه إلى براءة هيغل الذي أصّل الموضوعات المفصّلة المعادية للشرق الّتي استعادها الاستشراق الأكاديمي وطوّرها.

مهدي عامل: عقل ماركس وقلب إدوارد سعيد[58]

لم يحظَ سعيد في الكتيِّب الّذي خصّصه مهدي عامل لنقده وعنوانه **ماركس في استشراق إدوارد سعيد** بأيّ حظّ من الإطراء الّذي حظي به الرَّجلُ في كتابات جميع نقّاده بمن فيهم صادق جلال العظم نفسه. وبذلك لم يكن حظُّ سعيد مع مهدي أفضل من حظّ ماركس مع سعيد[59]. ومن بين جميع النّقّاد كان مهدي عامل الأكثرَ اعتناء، لا بتأثير فوكو «أحد تلامذة نيتشه» على رؤية سعيد واستنتاجاته، وإنّما بالطّعن أيضاً في صلاحيّة المنهج الفوكوي أداة للإنتاج المعرفي.

إن «عامل» يقارب النّصَّ، فتساوره غضبةٌ لحقّ ماركس المستباح لا تقلُّ عن غضبة سعيد على المستشرقين والاستشراق. وهو يقْحم النّصَّ السّعيديَّ مباشرة ودون أي تمهيد مسربَلاً بثياب الرّهبة الفلسفيّة والجدل الدائريّ، ويقوم بتفكيك النّصّ اللّغوي وتحليله بأدوات القياس المنطقي، والديالكتيك الماركسي المادّي والجدلي... وذلك من أجل ماركس، صاحب البيان الأممي الثّوري إلى كادحي الأرض قاطبةً، ماركس الذي يدرجه التّأويلُ السّعيديُّ في مسلسل استشراقي يبرِّر هيمنةَ أوروبا على آسيا!

الخطْبُ جَلَلٌ، كما يقال، ومهدي لا يترك مجالاً للشكّ في أنّه جاء للطعان والنّزال. فهو يقحم النّصّ السّعيدي ممسكاً منذ الجملة الأولى بخلاصاته النّظريّة الأساسيّة وأحكامه المناهضة للماركسيّة؛ فيخلّع تراكيبها ويحلِّل المفردات المكوّنة لنسيجها، بل يطحنها ويذرو مفرداتها بأداة جدله الدّائري؛ بحيث تنكشف **العموميّاتُ** النّظريّةُ المكثّفة عن **خصوصيات** الفكر البورجوازي و/ أو «الفكر القومي» «الوضعي» و«التّجريبي» الّذي يتأوّلُ إدوارد سعيد نصَّ ماركس بموجب أحكامه.

ومن يتحرَّ سبب هذه النّقدويّة يجد في ثنايا نصّ «مهدي» قناعةً مفادها أنّ سعيد لا يهدف إلى تصويب خطأ ارتكبه ماركس في نظرته إلى العلاقة القائمة والواجبة بين الشّرق والغرب، وإنّما استهدف إماتة الفكر الماركسي في كلّيته بوصفه «فكراً غربيّاً». وهكذا تذهب

> **كان مهدي عامل أكثرَ نقّاد إدوارد طعْناً في صلاحية منهج «فوكو» أداةً للإنتاج المعرفيّ.**

«غربيّته» المزعومة «بعلميّته» الحقيقيّة: «إنّ نقد الموقف الماركسي من الشّرق هو طريق الوصول إلى نقد هذه النّظريّة «الماركسيّة»[60].

يتوزّع نقد مهدي على أحد عشر عنواناً، تُحدّد عشرةٌ منها ماهيةَ المخالفات العشر الّتي ارتكبها سعيد بحقّ «العلم» الّذي هو، بالملموس، علمُ الاجتماع الماركسي.

وأهمّ هذه العناوين أربعة:

العنوان الأوّل يقول إنّ سعيد يخلط بين «فكر الأمّة وفكر الطّبقة السّائدة». ومثل هذه التّسميات الّتي تعمّم الفكرَ الاستشراقي على «الثّقافة الأوروبيّة الغربيّة» أو على «ثقافة الغرب»، كما يسميها سعيد، إنّما تنفي الطّابعَ التّاريخيَّ الطّبقيَّ المحدَّد للفكر الاستشراقي بوصفه فكرَ الطّبقة البورجوازيّة السّائدة الّتي تطمح إلى إلغاء كلّ ما ليس إيّاها، وإلى الظّهور بمظهر الثّقافة الواحدة بالمطلق[61] (وهي موضوعة سبق لصادق جلال العظم أنّ نقدها). وسعيد - حسب مهدي - يرى إلى الفكر بعين هذه الطّبقة المعنيّة بسيادة المفهوم الواحدي للثّقافة، والمعنيّة بنفي إمكانيّة نقضها وبجعل احتلالها كاملَ الفضاءِ الثّقافي أمراً كان مفعولاً.

والعنوان الثاني، هو أنّ سعيداً، إذْ يرى إلى ماركس من خلال واحديّة البنية الثّقافيّة الغربيّة، فإنّه يؤول نصّه النّاقضَ لهذه الوحدة بحيث يستقيم ويستوي مع بنية الثّقافة الغربيّة أو الأوروبيّة السّائدة.

وأمّا **العنوان الثّالث** فهو أنّ إدوارد سعيد يُخضع المفكِّرَ والمجتمعَ لمنطق التّماثل الّذي ينفي التّناقض؛ في حين أنّ التّناقض بين القوى والطّبقات الاجتماعيّة، كما في البنى الفكريّة، هو (حسب مهدي) قانون الصّراع الدّاخلي في المجتمعات. وسعيد (في رأي مهدي أيضا) ينفي هذا القانون لصالح صراع آخر «غير متكافئ» و«خارجي» بين الوعي الجمعي (وعي الأمّة) من جهة، والفردي (الاستثناء - الشّاذ) من جهة ثانية. والنّتيجة المحتمة هي «سيادة الأوّل وخضوع الثّاني»[62]. وماركس، من منظور سعيد، هو فرد استثنائي تمرّدتْ

(٥٨) مهدي عامل، ماركس في استشراق إدوارد سعيد. هل القلبُ للشرق والعقل للغرب؟ دار الفارابي، ط ٣، ١٩٩٠.

(٥٩) يلاحظ مهدي «أنّ ماركس لم يحظَ بشيء من الإطراء الذي حظي به ماسينيون في كتاب سعيد»، مستعيراً ملاحظةً مماثلة لصادق جلال العظم. المرجع السّابق، ص ١١١

(٦٠) عامل، المرجع السّابق، ص ١٢٨.

(٦١) م س ، ص ٩٧

(٦٢) م س ، ص ١٠٠.

«مشاعره الإنسانيّة» على ما أحدثه الاستعمار البريطاني في نسيج الهند الاجتماعي من تمزّق وبؤس، لكنّ عقله المسبوك في قوالب الاستشراق اللّفظيّة ردّه إلى القاعدة. وهذا يعني أنّ الاستثناء في منطق سعيد (ودائماً حسب مهدي) يؤكّد القاعدةَ، قاعدةَ «التّماثل» «الواحديّة» في «الفكر القومي»: «به يفكّر الباحثون الغربيّون جميعا، وليس في وسع أيّ باحث أن يقاوم ضغوط أمّة، ضغوط التّقليد البحثي الّذي يعمل الباحث في سياقه»، كما يقول سعيد.

وأمّا **العنوان الرّابع** فهو التالي: إذا كان الاستشراق هو عقل الغرب (لكون الاستشراق نموذجَ الثّقافة الغربيّة المصغّر كما يرى سعيد)؛ وإذا كان هذا العقل ـ الفكر ـ اللّغة ـ يلقي شباكاً لا يفلت منها فردٌ، بالغاً ما بلغ تيقُّظُ وعيه النّقدي، فإنّ النّتيجة المنطقيّة لهذه المقدّمة هي أنّ «المقاربة الوحيدة الّتي بإمكانها أن تنجو من خطر الوقوع في منطق الفكر الغربي هي مقاربة **روحيّة للشّرق، تأتي الشّرق من جهة القلب وحده دون العقل**»[٦٣]. وهذا ما يجعل إدوارد سعيد يفرد ماسينيون بالتّعظيم لكون مقاربة هذا للشّرق تقوم على ما وصفه سعيد بـ «حَدْس فردي ذي أبعاد روحيّة». وهكذا فإنّ ما يجعل من ماركس وماسينيون استثنائيَّيْن (في دائرة الفكر الاستشراقي) هو أنّهما يخرجان على فكر أمّتهما من جهة القلب، لكنْ «ليعودا إليها من جهة العقل»[٦٤].

إنّ سعيد يقرأ في نصّ ماركس تناقضاً بين «التّعاطف الإنساني» الّذي يبديه ماركس تجاه معاناة الهند من جهة، و«الضّرورة التّاريخيّة» الّتي يقبلها عقله «الغربي» من جهة ثانية. فالتّعاطف والمشاعر الإنسانيّة تجعله ينحاز إلى الشّرق ضدّ الاستشراق، لكنّ التّحليل «العلمي» للضرورة التّاريخيّة يجعله ينحاز إلى الاستشراق، أي إلى الغرب ضدّ الشّرق[٦٥].

وقد عانى ماسينيون «العبقري وصاحب الإسهام الأعظم في مجال الدّراسات الشّرقيّة»، كما يصفه سعيد، من مثل هذا التّناقض: «فَهُو»، (والكلام لسعيد) «الّذي توحّد بروحه مع قوى الثّقافة الشّرقيّة الحيّة، لكنّ أفكاره عن الشّرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليديّةً تماماً على الرّغم من شخصيّتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائيّة».

وهكذا يصبح العقلُ للغرب الّذي يحيل كلّ اختلاف أو شذوذ إلى عقله الواحدي المتماثل؛ والقلبُ للشرق مستودع المشاعر الإنسانيّة والقوى الرّوحيّة الحيّة وموطن الحدْس. وهي مثْنوية جديدة يضيفها سعيد إلى ما وصفه صادق جلال العظم بالاستشراق المعكوس أو المقلوب[٦٦]. فقد جاء نقد سعيد للاستشراق «محكوماً بثنائيّة الذّات والآخر، وقام على تربة الفكر الاستشراقي نفسه، بأن اكتفى بقلب

(٦٣) م.س.، ص ١٠٧

(٦٤) م.س ، ص ١١٠

(٦٥) م.س.، ص ١٠٦.

(٦٦) لا يفوت مهدي عامل التّعبير عن اغتباطه بهذه التّسمية التي يطلقها العظم، فيستعيدها مُعْلناً «سعادته» بأن يلتقي مع العظم في نقاط كثيرة وردت في مقالته.

تلك الثّنائيّة، فأكّدها؛ فصار فيها الشّرقُ هو الذّات، والغربُ هو الآخر»[٦٧].

ثمّ يلعب مهدي مع سعيد لعبةَ القياس المنطقي الشّكلي (الّذي يقول مهدي إنّ نصّ سعيد يضمره)، وهو كالتّالي:

> ١ ـ إنّ موقف كلّ فكر غربي من الشّرق هو موقف الفكر الاستشراقي الّذي لا يمكن أن يقبل به الشّرق لأنّه لا يتعرّف فيه نفسه
>
> ٢ ـ ولمّا كان فكر ماركس غربيّاً،
>
> ٣ ـ إذن، فإنّ فكر ماركس فكر استشراقي لا يمكن للشّرق أن يقبل به، لأنّه لا يتعرّف فيه نفسه[٦٨]

وعامل، في هذه النّقاط كافّة، إنّما يوسّع ويشرح مواقف العظم النّقديّة مضيفاً اتّهامه لسعيد بسوء النّية نحو ماركس والماركسيّة.

ولعلّ الإسهام الأهمّ الذي قدّمه عامل في بحثه هو الذي جاء في الفصل التّاسع تحت عنوان «في عجز البنيويّة عن تفسير جديد للمعرفة» (١٤٤ ـ ١٤٩). وهو فصل يتخطّى فيه مهدي موقف سعيد من ماركس ليضع على محك النّقد صلاحيّةَ منهجه (أي سعيد) البنيوي وفعالية أدواته المعرفيّة الفوكويّة في إنتاج معرفة حقيقيّة جديدة.

وجواب مهدي هو «لا» قطعيّة «للمنهج العدمي»؛ وهو جواب متضّمن على كلّ حال في ثنايا نصّه، لكنّ مهدي يعيد مركزته تحت عنوان خاصّ. إنّ منهجيّة فوكو هي عقل جمعي يحكم نتاجه ولغته عقل الفرد ولغته ويلاشيه في ذاته. ولمّا كانت كلّ كتابة عقلانيّة جديدة تعيد كتابة القديم، فإنّ الجديد والعقل يتنافيان ـ كما يقول عامل ـ ولا يبقى إلاّ الخروج من لغة العقل الجمعي إلى «الحدس والشعر والخيال» كي نشتقّ فجراً معرفيّاً جديداً.

وهذه الخلاصة النظريّة الفوكويّة، الّتي يتشارك فيها سعيد وأدونيس، كانت موضع نقد مركّز من صادق جلال العظم. فالشّرق مرئيّاً كمركز لهذه القوى الرّوحيّة التّخيليّة الخلاّقة الحيّة يدفع الرّائي المتمشرق إلى الانتشاء بذاته الأصليّة وماهيتها الثّابتة، فتنتصب الذّاتُ على أرض الاستشراق ذاتها متباهيةً في مرآتها الإيديولوجيّة الاستيهاميّة. «يُترك الوضوح المنطقي الدّيكارتي للغرب، أمّا نحن فلنا الشّطح..» كما لاحظ صادق العظم في دراسته الآنفة الذكر، ويصرخ محتجّاً «يا لها من قسمة ضيزى»! وإنّه ليرقى عن الشكّ أن بحث مهدي عامل النّقدي يردّد أصداء أجراس كثيرة كان العظم سبّاقاً إلى قرعها.

سالم حمّيش ونقد الرّؤية الأحديّة للاستشراق

لا يضيف نقدُ حمّيش لـ **استشراق** إدوارد سعيد الشّيء الكثير إلى نقد نقّاده. فهو ينقد بنيويّةَ سعيد الفوكويّة أيضاً، بما يذكر بنقد مهدي

(٦٧) م.س.، ص ١٢٦.

(٦٨) م.س.، ص ١٢٨

عامل الّذي نفذتْ سهامُه من سعيد لتطول فوكو ونيتشيه، وهما المرجعيتان اللّتان أعلنتا إذعانَ الجديد المعرفي لسلطة المعرفة القائمة بمؤسّساتها السّياسيّة وشرطتها القاموسيّة اللّغويّة[٦٩]. وإذ يعتبر حمّيش «أنّ الاستشراق ميدانٌ مرتجّ متوتّر» وأنّ الصّلة بين المستشرق وثقافته ظاهرة طبيعيّة موضوعيّة، فإنّه يسأل سعيد «كيف يجوز أن يطلب من المستشرقين التخلّي عن تصوّراتهم الغربيّة وفصلها عن دورهم كعلماء»[٧٠]؟

إنّ «نقدويّة» سعيد (hyper-criticism) لـلاستشراق غير مبرَّرة في نظر حمّيش، لكونها لا تتّسق مع مقدّماته الابستمولوجيّة الّتي تُظهر انشراطَ الوعي الذّاتي باللّغة المتداولة والوعي الجمعي. وهذا التّخالف بين مقدّمات سعيد وأحكامه يذكّرنا بنقد صادق العظم. ويفسّر حمّيش نقدويّةَ سعيد بعلاقته «المتوتّرة بالاستشراق» أو بـ «كراهيته لموضوع» دراسته «كراهيةً تذكّرنا بموقف المستشرق النّموذجي الّذي نقده سعيد في موضوع دراسته» بدليل «سكوته عن المستشرقين المعجبين والمنوّهين بحضارة الشّرق والإسلام»، وبتجاهله «إقدامَ بعض المهتمّين بالشّرق» على استبدال مصطلح «استشراق» بمصطلح «الدّراسات الشّرقيّة»، أو دراسات المجالات الثّقافيّة Area studies[٧١]. ثمّ يعيد حمّيش طرحَ مساءلات برنارد لويس لسعيد بعد صدور كتاب **الاستشراق** لكونها «تستحقّ التّسجيل»:

> فإذا كانت المعرفةُ قوّةً فلماذا ازدهرت الدّراساتُ «الاستشراقيّة» في دول أوروبيّة لم تحصل قطُّ على نصيبٍ من السّيطرة على العالم العربي، ورغم ذلك قامتْ بإسهامٍ يعارض إسهامَ الإنجليز والفرنسيّين، بل ويفوقه حسب إجماع الباحثين!؟ ولماذا لم يتعرَّض صاحب الاستشراق للمستشرقين الألمان والروس والهولنديّين والسويديّين وغيرهم؟[٧٢].

وسعيد، في رأي حمّيش، كما في آراء العظم وورودنسون وحوراني وسلامة، اندفع بعيداً في نقده، وجعلت نقدويتُه الشّرقَ يبدو كما لو أنّه «الشّيء في ذاته» عند كانط، أي الشّيء الّذي لا يمكن للمعرفة الاستشراقيّة أن تلجه وتلمّ به، و«إنْ هي فعلتْ فكلّ ما تأتي به لا يكون إلاّ من قبيل المقاربة الخارجيّة والابتداع والإسقاط»[٧٣]. وجدير بالذّكر أنّ مهدي عامل قد استخدم المصطلحات ذاتها تقريباً نقد الموضوعة نفسها.

ويلاحظ حمّيش أنّ موقف سعيد من الاستشراق عموماً هو «موقف عدمي»، وأنّه احتضن عدميّة نيتشه وطبّقها على الخطاب الاستشراقي فإذا بالاستشراق كلّه «خدَعٌ ننسى أنّها كذلك»[٧٤]. وهذا يذكّرنا بما لاحظه مهدي عامل من ترابط بين البنيويّة الثّقافيّة (الّتي استعار سعيد أدواتِها المعرفيّة) والعدميّة النّيتشويّة.

ثلاث ملاحظات في نقد النّقد

لعلّ أولى الملاحظات المثيرة لاستغراب المتقرّي للدراسات الّتي تناولت **استشراق** سعيد بالنّقد هي خلوُّها، دون استثناء، من أيّة إشارة إلى رافد فرانتز فانون في رؤية سعيد الفكريّة، رغم مركزيّة هذا الرّافد، وبالرّغم من أنّ **استشراق** سعيد هو تأصيل لأصول أرساها فانون في كتابه **معذبو الأرض** وتتمثّل في جدليّة التّنافي بين كولونيالي دخيل ومواطن أهلي أصيل يمثّلان قُطبَي السّيّد والعبد في جدليّة التنافي الأرسطيّة، وبدرجة أقلّ في جدليّة هيجل[٧٥].

ونقول في ملاحظة ثانية إنّه غاب عن نقّاده العرب رافدُ النّقد الأدبي الأنجلو ـ أميركي الحديث والمعاصر، ولاسيّما رافدا ت.س. أليوت وأدورنو (Adorno). ولعلّ أحد أسباب غياب هذين الرّافدين عن نقد النّقّاد يعود إلى تغييب صاحب **الاستشراق** نفسه لهذه المرجعيات عن كتاب **الاستشراق** واكتفائه بإشارة مختصرة إلى مديونيّته لفوكو[٧٦]، إضافةً إلى أنّ النّقد الأدبي لا يقع ضمن اختصاص نقّاده ولا يشكّل أحدَ شواغلهم الثّقافيّة كما هي حال **سعيد**.

وأمّا الملاحظة الثّالثة الهلمّة على هامش النّقد الّذي تعرّض له **استشراق** سعيد وطال منهجه وأهدافه، فهي أنّ رؤية سعيد لإشكاليّة العلاقة بين الذّات والآخر وسبل تجاوزها تبقى في **الاستشراق** ناقصة، مبتورة، وقابلة لسوء الفهم لانحصارها في دائرة انتقاص الاستشراق الأكاديمي وانكتابها بآلية ردّ فعل المقهور الّذي يصرّ على حقّه في تمثيل نفسه وتأكيد قدرته على ممارسة هذا التّمثيل بما يطابق حقيقةَ ذاته الثّقافيّة الأصليّة. ولا تستكمل رؤية سعيد ملامحها التّكوينيّة وغايتها المرجوّة إلاّ إذا تعامل القارئ مع **الاستشراق** (١٩٧٨) بوصفه الجزءَ الأوّل من ثلاثيّة متكاملة صدر جزؤها الثّاني عام ١٩٧٩ بعنوان **مسألة فلسطين** وجزؤها الثّالث عام ١٩٨١ بعنوان **تغطية الإسلام**. أضفْ إلى ذلك أنّ سعيد لم يقدّم كشفاً بمرجعيّاته إلاّ في كتابه الأخير **الثّقافة والإمبرياليّة** (١٩٩٢).

---

(٦٩) م.س ، ص ١٣٧.

(٧٠) سالم حميش، **الاستشراق في أفق انسداده**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربيّة، ط ١، ١٩٩١، ص ١٠٩.

(٧١) المرجع السّابق، ص ١١٠

(٧٢) م.س.، ص ١٠٨ ـ ١٠٩

(٧٣) م س.، ص ١١١.

(٧٤) م.س.، ص ١١٠.

(٧٥) عرض هيجل جدليّة التّنافي بين السيّد والعبد في كتابه **ظواهريّة الرّوح**؛ راجع الفصل الخاصّ تحت عنوان Lordship and Bondage. وأمّا فانون فيقول «إنّه لا سبيل إلى المصالحة بين الكولونيالي والأهلي: إنّ أحد الطّرفين زائد ويجب أن يزول».

(٧٦) يلاحظ كمال أبو ديب في مقدّمته لترجمته العربية لكتاب **الاستشراق** أنّ عمل سعيد يتماثل شاغلاً ومصطلحاً لغويّاً مع أعمال فوكو، لكون هذا الكتاب «اكتناهاً للمعرفة والسّلطة والطّغيان الذي يمارسه الإنشاء». ويلاحظ أيضاً أنّ سعيد يستعيد مصطلحات فوكو ذاتها، وأنّ عمله مدين لفوكو إلى درجة أعمق بكثير ممّا توحي به إشارته العامّة أو اقتباساتُه الجزئيّة المحدودة من عمل فوكو ، مقدّمة الاستشراق، ص ٢ ـ ٣

فرانتز فانون رافد تكويني أساسي

يحتلّ فانون في بنية سعيد الفكريّة مركزَ الصّدارة ويكتسب صفة تمثيليّة عموميّة تحريريّة تجعل منه المدافع الأوّل عن الحضارات غير الأوروبيّة والشّعوب المقهورة. إنّه النّموذج المضادّ للأديب الريطاني العنصري، كاتب الإمبراطوريّة كيبلنغ؛ وبين الاثنين حدل ساخن لابدّ أن يصل إلى حلٍّ حاسم. وسعيد يتماهى مع فانون وينتسبُ إلى سلالته الثّقافيّة النّضاليّة النّشطة المدافعة، شكل منهجي، عن الحضارات غير الأوروبيّة، النّافية لأوهام الإرادات الطّيبة عن الإمبراطوريات الغاصبة، المُعلية للقيم الإيجابيّة الّتي تنطوي عليها الثّقافاتُ الإفريقيّة والآسيويّة (ومن أبرزها الثّقافة العربيّة ـ الإسلاميّة) إعلاءً كان لابدّ أن يجيء محفوفا بشيء من المغالاة.

يصف سعيد فانون بأنّه قائد ثورة إيبستيمولوجيّة (معرفيّة)، بمعنى أنّه يصوغ مشروعه للحريّة بلغة يستلهمها أو يستحدثها من **خارج** الإطار المعرفي الّذي حدّه قاموسُ الثّقافة اليونانيّة ـ اللاّتينيّة الّذي دفع الكولونيالي بمفرداته إلى الطّبقات السّفلى من وعي المثقّف الأهلي. ففانون يستعير مفردات ـ مفاهيم من حقل البيولوجيا لينقل صورة مشروع تحريري ينهض على جدليّة إماتة ـ إحياء: إماتة الكولونيالي والشّكل الكولونيالي من الوعي كي يتمكّن من إحياء نقيضه الإفريقي الأهلي بالرّوح الثّقافي التّقليدي الجمعي. وأوّل ما يجب محوه من صفحة الوعي الأهلي كما يقول فانون هو مبدأ الفرديّة أو الذّاتيّة في التّفكير والتّعبير «بملء الحريّة»، كما يقول الخطابُ الإغريقي ـ اللاّتيني. وفي هذا الخطاب يتحدّد المجتمع كمجموعة أفراد «ولا تبقي الثّقافة الإغريقيّة ـ اللاّتينيّة والقيم المتوسطيّة من ثروة للأفراد سوى ثروة التّفكير الشّخصي»، كما يقول فانون في فلسفة العنف الّتي يعرضها في الفصل الأوّل من كتابه **معذّبو الأرض**.

ويواجه المثقّف الأهلي المفردات ـ المفاهيمَ الّتي تعلي الفرديّ والشّخصيّ بمفردات مضادّة: «أخ، أخت، صديق» وهي كلمات أعلنتها البورجوازيّة الكولونياليّة خارجة عن القانون معتبرة «أنّ أخي هو حافظة نقودي، وصديقي هو جزء من خطتي في التقدّم والصّعود».

إنّ شعار «اعتنِ بنفسك»، يقول فانون، «هو درب الملحد إلى الخلاص»؛ ومشروع الحريّة يستلزم الإيمان بأنّه إمّا أن يكون هناك «خلاصٌ للجميع وإمّا أن تنْحَرَ قوّات المستعمر الجميعَ». وهذا الوعي الجمعي لا يتحصّل في مسار العنف الثّوري ضدّ المستعمر وحسب، وإنّما يتحدّر أصلاً من الموروث القبلي الإفريقي سواء في مفهوم الجماعة أو التّجمعات، حيث تفرض التّقاليد تسويةَ الخلافات في العلن، وحيث تتلو الجماعة نقدَها الذّاتيّ بنبرة فكهة لأنّ كلّ فرد هو في حالة استرخاء و«لأنّنا جميعاً نريد الشّيء نفسه». في هذه اللّقاءات الجمعيّة تسقط التّحفّظاتُ العقليّة والصّمت المريب وذهنيّة الاستخفاء Spirit of concealment.

وفانون الّذي لا يجهل أنّ البناء الثّقافي الإفريقي التّقليدي هو بناء فوقيٌّ سحري magical superstructure، يكشف الوظيفة الإيجابيّة الّتي تؤدّيها الأرواحُ والأشباحُ والمخلوقاتُ الأسطوريّةُ في قمع العدوانيّة الفرديّة واحتوائها. حتّى الليبيدو، يقول فانون «هو أوّلا وقبل كلّ شيء شأنٌ حماعي أو عائلي» في حياة الإفريقي. ويتمظهر الطّابعُ الجماعي للدافع الجنسي عندما يتقدّم الرّجلُ الّذي يحلم بعلاقات جنسيّة مع امرأة أخرى لا تخصّه ليعترف علنا بالحلم ويعرض دفعَ غرامة مناسبة أو يعمل أيّاما دون أجر في خدمة الزّوج أو العائلة. وهكذا يتبت فانون للأوروبيّين الّذين كشف أحدُ كبار علمائهم (فرويد) الدّورَ الخطيرَ الّذي يلعبه اللاّوعيُ في سلوك الشّخصيّة وتكوُّنها «أنّ ما يسمّى بمجتمعات ما قبل التّاريخ تعلق أهمّيةً كبرى على اللاّوعي» وهكذا يكون للثقافة الإفريقيّة ثلاثُ علامات حضاريّة إنسانويّة فارقة: النّقد الذّاتي الّذي مارسته قبل ابتداع الغرب للمصطلح، واكتشاف أهمّية اللاّوعي قبل قرون من ولادة فرويد، والرّوح الجماعي أو مؤسّسة المتحد الجمعي.

من الواضح أنّ المعيار الّذي يحتكم إليه فانون هو معيار سياسي وظائفي فهو ينبش ويضخّم العناصرَ الثّقافيّة الأهليّة الرّافدة للروح الكفاحي الاستقلالي. والأحكام الّتي يصدرها على الثّقافات هي أحكام قيمة value judgement، بمعنى أنّ المعيار الّذي يحتكم إليه ليس هو صلة المعرفة بالحقيقة أو الوعي بالواقع، ومدى مطابقة التصوّر الذّاتي لموضوع تصوّره. فكلّ كلمة، أو مفهوم أو عادة موروثة مضادّة للفرديّة أو النّزعة العدوانيّة (الغربيّة) المتّصلة بها تتّصف بقيمة إنسانيّة وهي خير خلقي والعكس صحيح.

إنّ إيمان الإفريقي بحضور الأرواح والأشباح والكائنات الأسطوريّة المخيفة في تفاصيل وجوده لا يُنتقد من وجهة الفلاسفة (أبيقور وسارتر وماركس مثلاً) الّذين حاولوا تحرير الشّخصيّة البشريّة من الاستلاب والارتهان لآلهة خرافيّة راعبة؛ وإنّما يتمّ تثمين هذا الخوف من وجهة وظائفيّة سياسية ـ اجتماعيّة. إنّ الأرواح والأشباح تشكّل ـ كما يرى فانون ـ سياجاً يحيط بالإفريقي ويمنعه من الخروج على الرّوح الثّقافي العام ويدغمه في كلّية الجسد الجمعي ويزوّده بهويّة جماعيّة وازنة في الصّراع ضدّ الكولونيالي، ولاسيّما أنّ الإفريقي القبلي يخشى القوى الخارقة للطبيعة أكثر من خشيته السيّدَ الكولونيالي. ولا يهمّ بعد ذلك أن يكون رُعبُ الإفريقي من الأرواح سالباً للوعي، بل الأهمّ هو أن يتجمهر الفردُ بالرّوح القبلي ويستقوي على السيّد الكولونيالي (الأقلّ إخافة من القوى الغيبيّة) بحيث ينتهي [أي الفرد القبلي] إلى أن يغسل خوفَه ويعمّد حريته بدم السيّد.

وإذ يتابع سعيد مهمّة فانون في الدّفاع عن حضاريّة المجتمعات الشّرقيّة فإنّه يتخذ من الرّوح الجمعي الشّرقي هوية ثقافيّة خصوصيّة مميّزة.

إنّ المجتمعات الشّرقيّة، يقول سعد، هي «مجتمعات جماعيّة أو

شاركيّة، وهي لم تكن أبداً مجتمعات الكثرة من أجل القلّة، كما لم تكن مجتمعات قبل ـ رأسماليّة Precapitalist وحسب، وإنّما كانت مجتمعات ضدّ رأسماليّة أيضاً anticapitalist». ويصف سعيد هذه المجتمعات بأنّها «مجتمعات ديمقراطيّة، وقد كانت كذلك على الدّوام»؛ ومقياس ديمقراطيّتها ليس الحريّات الفرديّة وإنّما كونها مجتمعات تعاونيّة أخويّة» كما يقول سعيد مستعيداً كلمات فانون ومؤكّداً أنّ مهمّته، هو الآخر، هي «الدّفاع المنهجي عن المجتمعات الّتي دمّرتها الرأسماليّة»[٧٧]. ويشارك سعيد فانون القناعة بأنّ الإمبرياليّة قد دفنت ثقافة مجتمعات ما قبلها، وأنّ مهمّة المثقّف التّحرري هي بالتالي إعادة نبش هذه القيم واستنقاذها. وهو يخوض، على طريقة فانون، حرب استعادة الذّات الأصليّة بأدوات لغويّة. ويذكّر سعيد بأنّ الإمبرياليّة ليست امتلاكاً لثمار كدح أبناء سكّان المستعمرات الأصليين وحسب، وإنّما هي غسل للدماغ ومحو للذاكرة. فالإمبرياليّة لا تقوم بعمليّة مثاقفة acculturation، وإنّما تقوم بنزع ثقافة المقهورين deculturalization وملئه بأيديولوجيّة مخادعة. وهذا النّصّ الّذي يرد في **الثّقافة والإمبرياليّة** مسبوق بنصّ مماثل لفانون يرد في مقالة بعنوان «العنصريّة والإمبرياليّة»[٧٨].

يتكّئ سعيد وفانون على قيم إنسانويّة تكافليّة كانت حيّةً في مجتمعات شرقيّة مضادّة للرأسماليّة. وبذلك يوسّعان خطّ المجابهة إلى الحقل الحضاري الشّامل.

إنّ كلاًّ من فانون وسعيد معنيّ بخوض الصّراع، لا من أجل استرداد العامل لثمار عمله وحسب، وإنّما من أجل استرداد المقهور لذاته المستَلَبة في كليتها كذلك. ويبدي سعيد في **الثّقافة والإمبرياليّة** إعجابه «برؤيويّة وإبداعيّة فانون»، الّذي أصرّ على إعادة قراءة جدليّة السّيد والعبد الهيغليّة في ضوء الوضع الإمبريالي. فقد لاحظ فانون، كما يقول سعيد، كيف أنّ السّيد الإمبريالي يختلف جذريّاً عن السّيّد الّذي يصفه هيغل. فبالنّسبة إلى هيغل هناك تبادل (أو تفاعل) بين السيّد والعبد؛ أمّا السّيد الإمبريالي فإنّه يسخر من وعي العبد[٧٩]؛ أي «أنّ المستوطن يحيل الأهالي إلى كائنات غير واعية وغير إنسانيّة»[٨٠]. وفي سياق الهجوم الثّقافي المضاد الّذي يخوضه سعيد، بعد فانون، لاستعادة الوعي السّليب يتكئ الاثنان على قيم إنسانويّة تكافليّة كانت حيّة معيشة في مجتمعات شرقيّة مضادّة للرأسماليّة.

وبإحياء هذا الرّوح الشّرقي الجمعي يعمّق الاثنان ويوسّعان خطّ المجابهة بين الشّرق والغرب، المستعمَر والمستعمِر بحيث لا يبقى ذلك الخطّ محصوراً في إطار الصّراع على الاستقلال الوطني (وهو الحدّ الّذي رسمته البورجوازيّاتُ الوطنيّة لصراعها) وإنّما يتعدّاه ليغدو صراعاً حضاريّاً شموليّاً بين روح إنسانوي شرقي جمعيّ يستعيد نبضه الكفاحيّ، وروح ثقافي غربي عنصري مسكون بمكوّنات ثقافيّة عنصريّة سابقة للإمبرياليّة ومسوِّغةٍ، بالقوّة وبالفعل، لمشاريعها التوسعيّة.

إنّ تغييب البعد الثّقافي عن الصّراع التّحرري لابدّ أن يحيل قيادات الحركات الوطنيّة الاستقلاليّة إلى متعاونين مع مستعمري الأمس، ومشاركين في تحقيق مفاهيمهم عن التّكامل، ومقلّدين في كلّ أمر، وإلى أدوات تجزّئ ولا توحّد، تبذر ولا تدخر، تؤكّد التّراتبيّة الطبقيّة لا العدالة الاجتماعيّة، وباختصار تجدّد البنية الكولونياليّة. كما أنّ إدراجَ البعد الثّقافي في المواجهة يتضمّن إعادة كتابة الذّات لذاتها التّاريخيّة، أي تأليف قصّتها الخاصّة بها؛ و«الأُممُ قصص» كما يذكّرنا سعيد دائماً؛ والقصّة التّاريخيّة الّتي يكتبها المقهور عن وطنه تصبح تاريخ التحرّر من الكولونياليّة. من هنا يغدو فانون في نظر سعيد صانعَ ثورةَ أيبستمولوجيّة Epistemological revolution ثورة تبدأها الكلماتُ وتنهيها الممارسات.

□□□

يستعيد سعيد في محاضرةٍ شبهِ أوتوبيوغرافيّة ألقاها في إحدى جامعات جنوب إفريقيا عام ١٩٩١ صورةَ المدينة الجزائريّة الّتي شطرها الكولونياليُّ الفرنسي إلى قطاعين بل إلى عالمين متخالفين اختلاف حياة الموتى الّذين زارهم أوديسيوس في عالم الظّلّ والظّلمة عن حياة سفراء السّماء الّذين جاؤوا من العاصمة الحضاريّة الأوروبيّة ليقيموا في الجزائر خلف جدار حاجز من الحرّاس يمنع عنهم التّلامس مع كتل بشريّة دونيّة. يقول سعيد: «في الجزائر، كما تشهد أعمال فانون بأسلوب بليغ، كان الفرنسيون يرون إلى الجزائريين بوصفهم عرقاً دونيّاً لا يصلح إلاّ لحكم كولونيالي ومرتبة دونيّة تابعة»[٨١].

والحقيقة هي أنّ الاستشراق في عرض سعيد النّقدي يستقيم على قاعدة المدينة الجزائريّة الّتي وصف فانون انقسامَها إلى قطاع أهليّ يعيش حالةَ الاحتجاز السّجينة كما عرّفها فوكو، وقطاع كولونيالي مجاور ومغاير يمثّل امتدادَ سلطان المركز الأوروبّي المرفّه على الأطراف. أي أنّ ثنائيّة شرق ـ غرب، أوروبّا وغير أوروبّا، الّتي ينقدها سعيد، ما هي إلاّ صورة المدينة الجزائريّة، المزدوجة الهويّة

(٧٧) E. Said, Discourses on Colonialism, p.p. 22-23.

(٧٨) Fanon «Racism and Culture» (an essay published in **Toward the African Revolution**, Translated from the French by Haakon Chevalier), New York. Grove Press, 1964, p. 90.

(٧٩) E. Said, **Culture and Imperialism**. A. Knopf, New York, 1993, p. 210.

(٨٠) Op. Cit., p. 270.

(٨١) E. Said, «Identity, Authority and Freedom», Oxford, 1991.
والمقالة مترجمة في عدد الآداب الذي بين أيديكم

والكينونة والمصير، مكبّرة لتأخذ حجم الكوكب!

وكان فانون قد أعلن أنّ مشروع الحريّة يستدعي «إزالة أحد القطاعين (الكولونيالي) ودفنه في أعماق الأرض»(وذلك كسبيل وحيد إلى إعادة الوحدة لهذا الكوكب). ولا تعوز سعيد الشّواهد الرّوائيّة والنّصوص السّياسيّة والأبحاث الأكاديميّة الأوروبيّة ـ الأميركيّة الّتي تؤكّد هذه الثّنائيّة.

ما ثنائيّة شرق/غرب الّتي ينقدها سعيد إلاّ صورة مكبَّرة عن المدينة الجزائريّة المزدوجة الهويّة الّتي وصفها فانون.

وسعيد يحدّد الهدف من نقد الاستشراق بأنّه «لكي يجلو لشعوب ما كان يسمّى بالعالم الثّالث أنّ هذا الغرب يغرّبنا»، وأنّ علينا بالتالي أنْ لا نسهم في شرقنة الشّرق أو غربنة الذّات كي لا نغترب. وفانون، على طريقة سعيد، يقول «إنّ المستعمَر كان يسلم بأفكار المستعمِر، فكأنّ حارساً يقظاً يقف في ثنايا عقله»[٨٢].

وسعيد يكشف الجذرَ السّياسي ـ الاقتصادي الخبيث الرّاقد في كثافة نصوص تسكنها «سلالةُ الألفاظ النّبيلة» الّتي تتحدّث عن رسالة أوروبّا الحضاريّة وقبلها عن رسالة التّبشير الرّوحي (التّنصيري)، وبعد الاثنتيْن عن حقوق الإنسان والحريّات الدّيمقراطيّة. وفانون يؤكّد الجذرَ ذاته، وردّه عليه كان بـ«الخنجر الصّابر»، ذلك الميكانزم العنفيّ الفعّال الّذي يحرّر العبد، وبضربة واحدة، من سيدين: الأوروبّي الخارجي والسيّد المغروس في داخله. يقول فانون «حين يسمع المستعمَرُ خطاباً عن الثّقافة الغربيّة يشهر خنجره أو يتلمّسه في مكانه ليتأكّد من وجوده. ذلك أنّ العنف الّذي كفل تفوّق قيم الأبيض يجعل المستعمَرَ يسخر حين يتحدّث أحدٌ أمامه عن هذه القيم»[٨٣]. أمّا عن الكنيسة ورسالة التّبشير الرّوحي فإنّ فانون يعلن أنّها كنيسة البيض وتدعو الإفريقي إلى طريق «الرجل الأبيض». والاستشراق حوار نرجسي مع الذّات، يقول سعيد، وقد سبق لفانون أن حدّثنا عن القارة الأوروبيّة «النّرجسيّة» قارة «دسمة صفراء لا تملّ الحديث عن نفسها في كلّ لحظة»[٨٤]؛ كما كان قد أكّد لنا أنّ «المستعمر يكتب تاريخ بلاده لا تاريخ البلاد الّتي ينهب».

ويكشف سعيد أنّ الإنشاء الاستشراقي الذي أنتجه الغربُ الثّقافي لا يستحضر الآخرَ إلى نصّه إلاّ لينفيه، ولا يصفه إلاّ ليمسخه؛ ولهذا المسخ وظيفة سياسيّة: فالاستشراق وثيق الصّلة بالمؤسّسة السّياسيّة «والصّورة الكاريكاتوريّة للشرق تُسْتَغَلُّ من قبل سياسيّين يستقون زادهم العقائديّ لا من الاختصاصيين نصف المتعلمين وحسب بل من المستشرق الفائق العلم كذلك»[٨٥] وهي موضوعة تتواصل مع ما قاله فانون في كتاب **معذبو الأرض** عن «أوساط بورجوازيّة استعماريّة استطاعتْ في حوارها مع نفسها، وبواسطة رجالها الجامعيين أن تغرس في أعماق فكر المستعمَر أنّ الماهيات تبقى خالدة، وهم يعنون الماهيات المثاليّة **الغربيّة** طبعاً»[٨٦].

وسعيد يكتشف تواطؤ المستشرق الأكاديمي مع المؤسّسة السّياسيّة الإمبرياليّة. وفانون يقول لأوروبّا الأكاديميّة: «صفوتكم الثّقافيّة العالميّة تكشف عن طبيعتها الحقّة: إنّها عصابة»[٨٧]. وحده المثقف المستتبَع يقبل منطقَ العموميّات المجرّدة الّتي تدعو إلى أن يعيش المستعمِر والمستعمَر في سلام «في عالم جديد»[٨٨].

وسعيد يستعيد موضوعة أنور عبد الملك القائلة بتحالف أنشأه الفكر الغربي بين مركزيتين: التّمركزيّة الإنسانيّة والتّمركزيّة الأوروبيّة؛ ويخلص إلى أنّ تمفصل هاتين المركزيتين «يمدّ أيّ غربي أبيض أو أيّ مستهلك غربي ينتمي إلى الطّبقة الوسطى بالإيمان بأنّه امتياز طبيعي له لا أن يدير شؤون العالم غير الأبيض وحسب بل أن يمتلكه أيضاً»[٨٩]. وفي هذا المعنى ذاته كتب فانون:

«حين ندرك النّظامَ الاستعماريَّ في واقعه المباشر نلاحظ أنّ ما يقسم العالمَ إنّما هو أوّلاً انتسابُ المرء أو عدم انتسابه إلى نوع معين من البشر، إلى عرق معين. إنّ البنيان التّحتي الاقتصادي هو في المستعمرات بنيان فوقي أيضاً. السّبب هنا نتيجة: المرء غني لأنّه أبيض، وأبيض لأنّه غني»[٩٠]. وينهي فانون نصّه قائلاً: «على التّحليلات الماركسيّة أن تخفّف من حدّتها قليلاً حين تعالج مشكلة المستعمرات»؛ فما يميّز الطّبقة الحاكمة في المستعمرات ليس أوّلاً وقبل كلّ شيء «المصانع ولا الأملاك ولا الرّصيد في البنك، وإنّما نوع الحاكم، النّوع الّذي جاء، أوّلاً وقبل كلّ شيء، من مكان آخر، النّوع الّذي لا يشبه السّكان الأصليّين، إنّه نوع الآخرين»[٩١].

وسعيد يثني على فانون الّذي اعتبر أنّ المواطن الأصلي في المستعمرات يختلف عن العبد الهيغلي في أنّ وجوده كإنسان واع ونوعيّة الوعي الذي قد يمتلك ليسا مسألة مطروحة على وعي السّيّد. وهو يلاحظ «أنّ المنظرين الماركسيّين الأميركيّين تجنبوا بذل الجهد الضّروري لردم الهوة القائمة بين المستويات النّابعة من البنى الفوقيّة

(٨٢) فرانتز فانون، **معذّبو الأرض**، دار الطّليعة، ط ٢، ١٩٦٦، ص ٥١.

(٨٣) فانون، م.م.، ص ٤٨.

(٨٤) مقدمة سارتر لكتاب فانون المذكور، ص ٣٢

(٨٥) سعيد، **الاستشراق**، م م، ص ١٣١.

(٨٦) فانون، م م، ص ٥١

(٨٧) مقدّمة سارتر لكتاب فانون المذكور

(٨٨) فانون، م.م، ص ٤٩

(٨٩) سعيد، **الاستشراق**، م م، ص ١٣١.

(٩٠) فانون، م.م، ص ٤٥.

(٩١) المرجع نفسه.

والمستويات التّحتيّة في تراث البحث النصّي التّاريخي»[92].

□□□

إنّ النّصوص الأدبيّة الّتي تشكّل أكثر التّنويعات العنصريّة المثيرة في **استشراق** سعيد مثل نصّ ڤاليري الّذي يتحدّث عن «أغوال آسيا المرعبة الّتي أرانا الإغريق والرّومان كيف نتعامل معها»[93]؛ ونصّ جورج أورول الّذي كتب في وصف المراكشيين أنّهم «مجرّد مادّة سمراء لا متمايزة، أفراد بقدر ما النّحل أو حشرات المرجان أفراد»[94]... هذه النّصوصُ الأدبيّة وأمثالها يناظرها تمثيل فانون لاستعماريين «لا يروْن أهْلَ البلاد المستعمرة إلاّ كتلة غير متمايزة»، ويتحدّثون عن السّكان الأصليّين «باللّغة المستعملة في وصف الحيوانات: فيستعملون تعابير مثل تنمُّل الجماهير، وعن السكّان الّذين يدبّون على الأرض، عن الوجوه الّتي فرّ منها كلُّ معنى إساني، والأجسام المترهلة الّتي لا تشبه شيئاً، والقطيع الّذي لا رأس له ولا ذنب، والكسل المستلقي تحت الشّمس، والحياة الّتي تشبه حياة النّباتات». ويضيف فانون «لقد تكلّم دوغول عن الجموع الصّفراء، وتكلّم مسيو موريان عن الكتل السّوداء، السّمراء، الصّفراء الّتي تهمّ أمواجها بالاندفاع»[95]. وعن سبب انتقاص ثقافة المستعمر لإنسان المستعمرات يجيب فانون وسعيد بصوت واحد: «لكي يستمدّ الكولونيالي من حيوانيّة المواطن الأصلي الثّابتة مشروعيّةَ سَحْقه».

وسعيد يقدّم تنويعات جديدة على موضوعة انحطاط الثّقافة الإمبرياليّة إلى منزلة الإيديولوجيا السّياسيّة العنصريّة. فالإعلام الغربي وتمثيلات العلوم الاجتماعيّة والثّقافة الشّعبيّة تقدّم عربَ الخليج في صورة بشر «يفتقدون إلى مؤهّلات أخلاقيّة تسوغ امتلاكهم هذا الاحتياطي النّفطي الهائل»[96]. وكان فانون قد لاحظ أنّ ثقافة المستعمر لا تعترف بوجود قيم عند سكّان المستعمرات: «إنّهم نَفْيُ القيم؛ وهم بذلك الشّرُّ، ومستودع قوى شيطانيّة عمياء وعنصر مخرِّب لكلّ ما له صلة بالجمال أو الأخلاق»[97].

وآخر تمثيلات العربيّ دراسةٌ عن برنامج اللّغة العربيّة في كليّة كولومبيا تُظهر «أنّ كلّ لفظة من لفظتين في اللّغة العربيّة ذات علاقة ما بالعنف» كما يذكر سعيد في كتابه، وأنّ العرب أساساً قتلة، وأنّ العنف والخديعة محمولان في الموروثات العربيّة[98]. والكلام عن العربي العنيف يردنا إلى بحث فانون المسهب في العنف الّذي يضرب المجتمع الجزائري، وهو العنف الّذي نسبه المستعمِرُ الفرنسيُّ إلى «الموروثات». ويلاحظ فانون «أنّ المستعمر يقاوم كثرة العدد بكثافة القوّة (...) وأنّ سلوكيته تظهر أنّه مصاب بداء الاستعراض» (استعراض القوّة) ونجد عند سعيد ما يغذّي هذه الموضوعة في حرص وزراء شؤون المستعمرات البريطانيّة على إحالة قناصلهم وممثّليهم في المستعمرات على التّقاعد في سنّ مبكرة كي تبقى صورة الإنجليزي الفتي والقوي وحدها في وعي الأهالي.

وحين يلاحظ سعيد أنّ الشّرق «يساهم فعليّاً في عمليّة استشراقه»، نتذكّر نقد فانون للمثقّف «الّذي تبع الاستعماري على مستوى العموميّات المجرّدة.. والذين يريدون أن يعيش المستعمِر والمستعمَر في سلام في عالم جديد»[99]. وحين يكشف سعيد عجزَ الاستشراق «عن توحيد هويّته بالتجربة الإنسانيّة، وإخفاقه في رؤيتها كتجربة إنسانيّة»، أو حين يفضح تناقضَ بنية الفكر الغربي مع مبدأ العالميّة الإنسانيّة، وتناقض اللّيبراليّة مع الصّورة المعرفيّة التّعسفيّة الّتي تُفرض على الشّرقي، فإنّما يغذّي ذلك الميكانيزمَ الدّفاعيَّ العنفي في وجدان المقهور؛ وهذا شبيه بقول فانون، «إنّ المستعمَرَ حين يسمع خطاباً عن الثّقافة الغربيّة يشهر خنجره..»[100].

وإذ يؤكّد سعيد لنا أنّ الإنسان الأوروبّي الأعلى المزعوم لا يقوم إلاّ بنقيضه وأنّه يخلق هذا النّقيض أو «ينتجه» ثقافياً لكي يبرّر سيادته، فإنّما يبني على موضوعة أرساها فانون واستشفّها سارتر وسجّلها في مقدّمته الرّائعة لكتاب **معذبو الأرض**: «الأوروبّي لم يستطع أن يجعل نفسه إنساناً إلاّ بخلق عبيد ومسوخ». وكانت الاستجابةُ المشتركة للفيلسوف الوجودي «الأوروبّي» اليساري وفانون هي التّالية «لقد كنتم بشراً على حسابنا، وسنصبح بشراً على حسابكم»[101].

سعيد يشهد لأثر فانون في «الثّقافة والإمبرياليّة»

إنّ سعيد الّذي كتم أثرَ فانون في **الاستشراق** يميط اللّثامَ عن حضوره المكثّف في **الثّقافة والإمبرياليّة**. إنّه يقرن اسم فانون باسم فوكو في أكثر من موضع ويعليه على ماركس وفرويد[102]؛ بل وينحاز لفاعلية فانون السّياسيّة وديناميكيّته النّضاليّة المتفجّرة في الفعل المباشر ضدّ عدمية فوكو المستقيل نظريّاً وعمليّاً من السّياسة.

إنّ سعيد يستعيد قراءة العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر في ضوء قراءة فانون لجدلية السّيد والعبد الهيغليّة، حيث لا تفرخ حياة العبد الحرّة إلاّ من «جثّة المستعمر». وسعيد يعتبر أنّ فانون قد أحدث «ثورة ابيستمولوجيّة» تنهض على تحديد الإنشاء الاستعماري بأنّه

(92) سعيد، **الاستشراق**، م.م.، ص 48.

(93) المرجع نفسه، ص 256

(94) المرجع نفسه، ص 257.

(95) فانون، م.م.، ص 47 ـ 48

(96) سعيد، م.م ، ص 287

(97) فانون، م.م.، ص 52.

(98) سعيد، **الاستشراق**، م م ، ص 287.

(99) فانون، م.م ، ص 49

(100) المرجع نفسه، ص 100

(101) المرجع نفسه، ص 32.

(102) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م.م.، راجع الإنشاءات الإيجابيّة الدّالة على تأثره بفانون في الصّفحات 12، 19، 27، 39، 162، 259، 271، 274، 276، 278.

«تمثيل للقوّة»، وهو أحد المفاهيم المشتركة بين فوكو وفانون. ويذكر سعيد اسم فانون مقروناً بفوكو إذ تتشابه حالةُ الاحتجاز الّتي يعيشها الأهالي على أرض مدينتهم داخل قطاع يحاصره جنود المستعمر مع الحالة السّجْنيّة الّتي يعيشها الشذّاذ المنفيّون والمجانين على أرضهم في السّجن والمصحّ العقلي؛ وهما المؤسّستان اللّتان تمثّلان أقصى درجات القمع والتّهميش الّذي استكشفه فوكو في المجتمع الحضاري الغربي المعاصر.

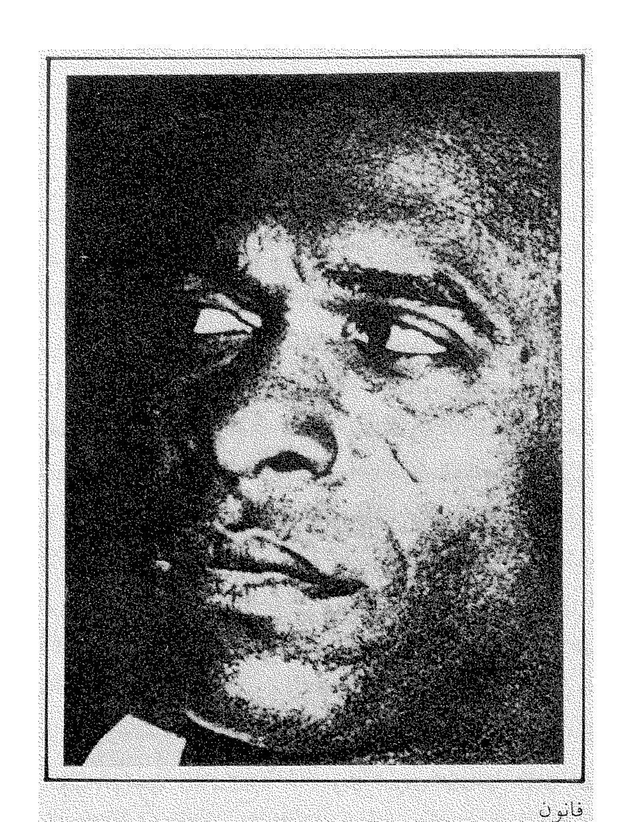
جميع نقّاده العرب أغفلوا أثر فانون، وأليوت، وأدورنو في كتابه عن الاستشراق؛ و«سعيد» لم يكشف مرجعيّاته إلاّ في كتابه «الثّقافة والإمبرياليّة».

وفي هذا السّياق يلاحظ تيم برينان Tim Brennan أنّ سعيداً يضع المثقّفين غير الأوروبيّين «في وسط المسرح (...) إنّه يتكلّم، بعد فانون، عن أوروبّا بوصفها حرفيّاً من نتاج العالم الثّالث»[١٠٣].

وإذا كان لابدّ من وضع نقطة النّهاية لهذه المطابقات فلنذكر أنّ كتاب **الاستشراق** يتماثل في تنوّع حقول المعرفة الّتي يتعامل معها مع كتاب **معذّبو الأرض** لفانون، لكونه ـ كما يلاحظ سعيد نفسه ـ مزيجاً متنوّعاً يجمع بين المقالة والفلسفة وعلم النّفس والتّاريخانيّة والرؤيويّة. وهذه الأخيرة تتبدّى في تنبُّؤ فانون بأنّه «ما لم يتحوّل الوعيُ القومي إلى وعي اجتماعي فإنّ المستقبل لن يحمل لنا التحرّر وإنّما استمرار الإمبرياليّة». وتتجلّى هذه الاستمراريّة في الدّول الّتي استقلّت تحت راية القوميّات بتجديد القوميّين للبنى الطبقيّة التّراتبيّة والتحصّن في ملاجئ قطريّة وإطلاق الصّراعات القبليّة والمذهبيّة التّجزيئيّة. وسعيد يضمّ صوته إلى صوت فانون مطالباً بإنضاج الوعي القومي المستند إلى هويّات إثنيّة نقيّة مزعومة في مدرسة الوعي الاجتماعي.

سعيد وأليوت

إنّ أثر أليوت وپاوند وريتشاردز الّذي خفي عن نقّاد سعيد العرب لم يخف على بوڤيه (Bové) الّذي نوّه في كتابه **مثقّفون في موقع القوّة** بفعاليّة استخدام سعيد لمنهجيّة النّقد الأدبي المعاصر ومصطلحه كي يضيء حقولاً معرفيّة أشمل وأعقد[١٠٤]. ويؤكّد سعيد في **الثّقافة**



فانون

والإمبرياليّة ما ذهب إليه بوڤيه، فيعلن تبنّيه نظرة أليوت للعلاقة بين التّقليد الثّقافي والموهبة الفرديّة (أو البنية الثّقافيّة النّاجزة والكاتب الرّاهن). إنّ أليوت يرى أنّ التّقليد الماضوي والموهبة الرّاهنة لا ينفصلان، وأنّ كلاًّ منهما يتضمن الآخر ويحتويه ويحيل عليه ويتعايش معه. أي أنّ رؤية أليوت للتقليد الأدبي، كما يشرحها سعيد، «لا تنقاد إلى تتابع الأزمنة بالكامل، رغم أنّها لا تسقط من حسابها هذا التّتابعَ؛ فلا الماضي ولا الحاصر يمتلكان معنى كاملاً بمعزل عن الآخر، كما أنّه ما من شاعر أو فنّان يمتلك مثل هذا المعنى الكامل بمفرده وبمعزل عن التّقليد»[١٠٥]. يقدّم المقطع السّابق لسعيد إسنادين نظريين:

يتمثّل الأوّل في تعالق (وتواصل) الموهبة الفرديّة مع التّقليد الثّقافي الموروث من جهة، وتداخل الأزمنة في الوعي وما يتضمنه هذا التداخل من امتداد الأشكال الماضوية من الوعي في الوعي الرّاهن. فالموهبة الفرديّة، كما يقول لنا أليوت وسعيد، تكتب راهنها في ظل الماضي الطّويل لا في ضوء شمسها الدّاخليّة الذّاتيّة. لكنّ شواغل سعيد السّياسيّة وتعدّد أبعاده الثّقافيّة تدفعه إلى مفارقة أليوت، سليل التّقليد الثّقافي الأوروبوي ـ البريطاني الّذي يمثّل أساساً «وظيفة لتاريخه الخصوصي الفريد»؛ وهو تعبير يدخل أليوت في النّسق البنيوي النّمطي الّذي نقد سعيد مركزيّته الغربيّة. فَلْنَرَ كيف

---

(١٠٣) راجع مقالة TiM Brennan, «Places of mind, Occupied Lands» published in E. Said; A critical Reader, Blackwell publishers 1992, p 89.

(١٠٤) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م.م ، ص ٢٦٧

(١٠٥) Paul Bové, **Intellectuals in Power** Columbia University Press, New York, 1986, p.p 27 - 29.

يتوافق سعيد مع أليوت وكيف يتخالف معه.

«إنّي أركّز»، يقول سعيد في مقدّمة **الثّقافة والإمبرياليّة** واصفاً منهجه، «على الأعمال الفرديّة بوصفها نتاجات عظيمةً للمخيّلة الخلاّقة، وإظهارها، من ثمّ، كجزء من العلاقة بين الثّقافة والإمبرياليّة»[١٠٦]. والمقطع نموذجي في إبرازه هجانة التكوّن الثّقافي لصاحبه؛ إذ يتمارج في النصّ أليوت البريطاني المستقلّ بالفنّ عن السّياسة من جهة، مع فانون أو سعيد النّضالي الفلسطيني الّذي لا يملك ترف مقاربة الإنجازات الأدبيّة مقاربةً محض جماليّة أو شكلانيّة كما يتطلّب منهجُ أليوت النّقدي. لذلك يوظّف سعيد منهج أليوت في تحليل العمل الأدبي بوصفه «نتاجا عظيماً للمخيّلة الخلاّقة» (أو الموهبة الفرديّة على حدّ تعبير أليوت) ثمّ يقارنه، لا بغيره من الأعمال الأدبيّة الّتي يضمّها التّراث الأدبي ليحدّد مكانته من التّراث وفيه كما يوصي أليوت، وإنّما يتوسّع في المقارنة خارجاً بها من حقل الجماليّة الحصري إلى حقول العلوم الاجتماعيّة الإنسانيّة: فيقرن وعيَ الأديب الذّاتي بالوعي الجمعي، وفهمَ الحاضر بوعي الماضي، ليثبت، في التّحليل الأخير، طغيانَ الماضي على الحاضر وعياً وكتابة. وهذا ما سعى سعيد إلى تظهيره في تحليلاته ومقارناته لأعمال روائيّة هامّة لـ كونراد، وجين أوستن، وفورستر وجورج أليوت وديكنز وغيرهم من كتاب الرّواية البريطانيّين في القرن التّاسع عشر، وهو عصر الإمبرياليّة كما هو عصر الرّواية الإنجليزيّة الذّهبي في آن، مضيفاً للتقليد الرّوائي البريطاني قصصاً وروايات فرنسيّة (جيد وكامو) وأميركيّة. وهذه الأعمال الأدبيّة على تنوّعها تدلّل على الخطّ الموصول بين المصالح الإمبرياليّة الدّنيئة والأعمال الأدبيّة الرّفيعة. فالأدب كما يرى سعيد لا يوفّر ملاذاً واقياً من دنيويّة العالم الإمبريالي وإنّما يؤكّده[١٠٧].

ولا شكّ أنّ تخطّي سعيد لمنهج أليوت الجمالي الشّكلاني يفتح المجاري المغلقة بين الأدب وحقول المعارف الإنسانيّة الأخرى، ويُغني فهمنا للأدب والحياة في آن، ويضفي متعةً معرفيّة تضاف إلى المتعة الجماليّة الّتي يوفّرها منهج أليوت. لكنّ ذلك لا يعفينا من السّؤال عمّا إذا كانت الأعمال الأدبيّة الّتي تناولها سعيد بالتّحليل لا تحتوي من الأبعاد ما هو أكثر أهمّية واستمراريّة من البعد السّياسي - الإمبريالي الّذي كشفه تحليله. واعتقادي هو أنّ هذه الأعمال الرّوائيّة الكبيرة تُحيي الجدلَ بين الوعي التّقليدي المرتهن للزمن الكونيالي والإمبريالي من جهة، والرّوح الإنساني النّقدي النّازع إلى التّأليف والتّعاطف الإنساني فيما يتعدّى الأزمنة والاختلافات العرقيّة والفواصل الجغرافيّة من جهة ثانية. وأعترف أنّ هذا المبدأ العام يستدعي قراءة أخرى للأعمال الرّوائيّة الّتي خصّها سعيد بالدّراسة الجادّة النّافذة.

(١٠٦) راجع عرض سعيد الايجابي لنظرية أليوت في الصّفحتين ٤ و ٥ من كتاب **الثقافة والإمبريالية**

(١٠٧) المرجع نفسه

وعلى الرّغم من أنّ سعيدا يحدّد هوميروس مبتدأ للجملة الثّقافيّة الأوروبويّة المتمادية، وهو تحديد ساهم ت.س. أليوت في ترويجه، إلاّ أنّه ينقد فهمَ أليوت للتقليد الثّقافي الاوروبّي - البريطاني ويصفه بـ «المثالي» بمعنى أنّ أليوت أسقط من نظرته إلى التّقليد عنصرَ الصّراع السّياسي على التّقليد والتّراث، وهو صراع يجري، كما يقول سعيد، على مستوى الأفراد والمؤسّسات الّتي تقرّر ما يجب أن يدخل في التّراث وما يجب استبعاده منه. إنّ نقد سعيد لمثالية مفهوم أليوت صحيح ومفيد، لكنّ الالتباس يتحصّل من تكرار سعيد في **الثّقافة والإمبرياليّة**، بعد **الاستشراق**، للأدلوجة المثاليّة القائلة بأنّ الثّقافة الغربيّة تبدأ بهوميروس والثّقافة اليونانيّة. ولا أدري كيف يستطيع سعيد قبولَ هذه الأدلجة وهو الّذي يعبّر عن إدراكه حقيقةَ أنّ الغرب قد أعاد صياغة الثّقافة اليونانيّة في القرن التّاسع عشر مستبعدا منها عناصرها الإفريقيّة (المصريّة خاصّة) والآسيويّة، وذلك لكي يثبت نقاوة مصادرها العنصريّة الآريّة. إنّ هذه القناعة توجب على سعيد إسقاط المصدر اليونانيّ للثقافة الغربيّة الواحدة الّتي ابتنتها الإمبرياليّة خلال القرن التّاسع عشر، ذلك أنّ نَظْمَ الثّقافة الغربيّة في سلك عنصري كولونيالي إمبريالي صلب (يربط الثّقافة اليونانيّة الكلاسيكيّة بالغرب الأوروبّي والأميركي المعاصر) لابدّ أن ينقل الماء إلى طاحونة الأصوليّين الإسلاميّين الّذين عبّر كبار أئمتهم عن الرّغبة المستحيلة في بناء جدار صيني عازل بينهم وبين الغرب الثّقافي (الواحدي). وفي ظلّ جدار كهذا ستمارَس طقوس الاستشراق المعكوس بالفعل، ولن يسمع بعد سوى صوت الكورس الّذي يهنئ الذّات وينتقص الآخر. وذلك يعني «تعليق الغرب كما علّقنا اليونان»، كما جاء في أحد عناوين أدونيس الفكريّة. ولعلّ هذا المنتهى هو الّذي دفع بصادق جلال العظم إلى استئناف جملته النّقدويّة لسعيد بحيث طالت دعاة التّمَحْور على آلية إسلاميّة دفاعيّة تحصّن الذّات ضدّ هجمة الآخر.

ولاشكّ أنّ أحد أهمّ إنجازات سعيد النّقديّة الإبداعيّة يتمثّل في كشف البصمات الّتي خلّفتها الإمبرياليّة على الفنون الأدبيّة والجماليّة بشكل عام والفنّ الرّوائي الإنجليزي الّذي أُنتج في القرن التّاسع عشر بشكل خاصّ. لكنّ القول بأنّ «العلم والفنّ الأوروبيّين هما أساس الإمبراطوريّة. . . ، وأنّ الإمبراطوريّة تتبع الفنّ لا العكس»[١٠٨]، كما يقول سعيد مكرراً الشّاعر Blake، هو من قبيل ما وصفه العظم بـ «قلب العلاقة الجدليّة بين الوعي والواقع».

موهبة سعيد وبنيويّة تشومسكي

من يتقرّ ملامح سعيد الفكريّة وبدائله السّياسيّة يلاحظ تماهيه القوي، نسبيّاً، مع تشومسكي وهو أحد أبرز الرّموز المعبّرة بصوت

(١٠٨) حول تجلّيات العصر الإمبريالي في دراسة سعيد في رواية القرن التّاسع عشر راجع بحث Benita Parry بعنوان **Overlapping Territories, Interwined Histories** Published in **E. Said: A critical Reader**, Op cited p p 23 - 41

عال عن الثّقافة النّقديّة المضادّة لسياسة الولايات المتحدة في الدّاخل والخارج. وسعيد يحدّد الثّقافةَ التّحرريّة المضادة بتيّارات أربعة: الماركسيّة، البنيويّة، الحركة النّسائيّة، وأنصار البيئة. وهو في اصراره على تحويل تجواله الثّقافي إلى رسالة يتّصل، مثل تشومسكي، بقوى الرّفض، لكنّه يحرص مثله على عدم الانتظام معها «ذلك أنّ النّقد يجب أن يتقدّم التّضامن». وهو أقرب ما يكون إلى موقف تشومسكي «الفوضوي ـ النقابي Anarcho - syndicalist ذي الجاذبيّة الرّومنتيكيّة الكبيرة»، فهو شريك تشومسكي في «الخوف من البولشفيّة، من الدّوغما بشكل عام، ومن كافّة النّظريات الكليانيّة»[١٠٩]. وهو شريكه في تقويم التّقليد الثّقافي الأميركي عموماً بوصفه «تاريخاً طويلاً من تدليل الذّات والإيمان بصوابيّتها عن سذاجة، والتّهويل بأخطار العقائد الأجنبيّة والمؤامرات المعاديّة للدّيموقراطيّة، والتّعامل بشكل متزايد مع الثّقافات الأخرى كحالات مرضيّة تستدعي العلاج النّفسي»[١١٠]. كما يشارك سعيد تشومسكي في النّظر إلى الاستشراق الأكاديمي كحقل تديره مصالحُ فاعلةٌ تؤثّر في توجّهات المستشرقين المختصّين في «الثّقافات المتخلّفة»[١١١] عن الثّقافة الغربيّة ـ الأميركيّة.

وتشومسكي يطابق رؤية فوكو البنيويّة بالثّقافة الأميركيّة التّسلطيّة السّاحقة للمعترضين، والمهمّشة «للشذّاذ» والمصنّفة لكلّ نقد يتحدّى حقّ الولايات المتحدة في بسط سيطرتها على العالم بأنّهُ «نقدٌ هستيريّ». ونبرة تشومسكي النّضاليّة المحتدمة تذكّر **باستشراق** سعيد وكتابات فرانتز فانون: «ننصّب حكومةً دميةً» يقول تشومسكي، «ونرسل زُمَراً لقتل القادة السّياسيّين المعارضين، ثمّ نسمّي زمرنا فرقاً معادية للارهاب»[١١٢]. ويضيف تشومسكي «أنّ الرّعب سينتاب أكثرَ الأميركيّين لو علموا ما تقترفه أيديهم في العالم، ولهذا السّبب تمّ تشييد مثل هذا الصّرح من الأكاذيب»[١١٣].

وعلى الرّغم ممّا تنطق به مثل هذه النّصوص من وحدة في الموقف بين تشومسكي وسعيد، إلاّ أنّ الأخير يجد ما يعترضُ عليه في رؤية المفكّر الّذي هو أكثر المثقّفين قرباً إلى موقفه السّياسي ـ الثّقافي. فسعيد لا يوافق تشومسكي في رأيه القائل «إنّ المركّب العسكري الصّناعي، بالإضافة إلى الحكومة الأميركيّة والمثقّفين المتواطئين معها، تشكّل عناصر البنية الثّقافيّة الأميركيّة المسيطرة على وسائل الإعلام والمغلقة في وجه الثّقافة المعترضة». بل إنّ سعيداً يرى، خلافاً لتشومسكي، أنّ الكتّاب الأفراد (مثله ومثل تشومسكي) قادرون على اختراق البنية الثّقافيّة المسيطرة وفتح نافذة «لأمل جديد بأنّ هناك دائماً فرصاً للتدخّل وإحداث التّبديل الممكن الحدوث داخل المجتمع»[١١٤].

«إنّ الفرد» يقول سعيد، مستلهماً تجربته الخاصّة وتجربة تشومسكي مع الإعلام الأميركي، «يستطيع أن يبذل جهوداً كبيرة لتصحيح (واستكمال) صورة الفلسطيني» أو سواه من المقهورين؛ وهذا يثبت «أنّ الفرد قادرٌ على الصّراع ضدّ الهيمنة وتغيير الوضع ومَنح الذات أملاً آخر»[١١٥]. وليس من حق أحد أن ينكر أو يقلّل من أهمّيّة ما قام به سعيد من جهد في تصحيح (واستكمال) «الصّورة» الّتي يُمثّل بها المقهورُ الفلسطينيُّ في الإعلام الأميركي، لكنّ الاعتراضِ على تشخيص تشومسكي واليسار الأميركي والماركسي عموماً لتقنيّة السّيطرة على الإعلام وعبره (وهي سيطرة تصلّب وتواصل سطوة البنية الثّقافيّة على الموهبة)، لا يتّسق مع منهج سعيد، بل يبدو متعارضاً مع منطق جهده الثّقافي بشكل عام.

والحقيقة هي أنّ سعيداً يفاجئنا، وهو الّذي أحبط موهبة ماركس الفرديّة بجبروت التّقليد الثّقافي، بانتفاضة جبّارة تهزّ البنيةَ الثّقافيّة بقدرة الموهبة الفرديّة جاعلاً من موهبته وموهبة تشومسكي نموذجيْن على قدرة الكاتب الفرد على اختراق البنية الثقافيّة الأميركيّة المغلقة[١١٦]. وهكذا يكون التّقليد هو القطب الجدلي النّافي لقطب الموهبة حين تكون موهبة ماركس موضوعَ التّقييم؛ أمّا حين يمثّل هو (سعيد) أو تشومسكي قطبَ الموهبة فإنّ البنية تتخلخل وينفذ من تشقّقها صوتُ الأمل الجديد.

وهكذا يتنقّل سعيد بمركز الثّقل بين التّقليد والموهبة الفرديّة دون أن يستقرّ على تحديد واضح للجدل بين الموضوعتين. وتتكثّف ضبابيةُ الرّؤية إلى هذه الجدليّة في ضوء موافقة سعيد على نقد ماركوز للمجتمع الرّأسمالي العصري الّذي ينتج «إنسان البعد الواحد» متبعاً تقنية «تجمع بين القمع والسّماح، وذلك بهدف تحقيق التهدئة الاجتماعيّة». ولعلّ قناعة سعيد بصحّة تشخيص ماركوز تعيد أمله في التّغيير إلى حجمه الواقعي.

العنف الثّقافي ضدّ ماركس

رغم تباين (وتنوّع) العناصر والرّوافد الثّقافيّة المكوّنة لرؤية سعيد الحضاريّة؛ ورغم حركيّة سعيد الفكريّة النّاجمة عن نفوذه من البنى العقديّة الشّموليّة المغلقة ـ وهي حركيّة تجعله يترحل في بداوة ثقافيّة مشهودة بين كافّة التيّارات الفكريّة يحذف منها وينتقي، يفكّك ويركب، معرّضاً رؤيته الفكريّة للتناقضات والتّقلقل ـ؛ ورغم

(١٠٩) يقول سعيد مستعيداً الشاعر الإنكليزي Blake: «The foundation of empire is art and science(.) Empire follows art and not vice versa as English men suppose» **Culture and Imperialism, P 13.**

(١١٠) راجع المقابلة الّتي أجرتها Jennifer Wicke وMichael Sprinker مع سعيد المنشورة في كتاب **E. Said: A critical Reader**.

(١١١) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م.م.، ص ٣٠٢

(١١٢) **المرجع نفسه**، ص ٢٧٥.

(١١٣) راجع الملفّ الخاصّ بـ نعوم تشومسكي المنشور في مجلّة الآداب اللّبنانيّة، العدد ٦، ١٩٩٣، وتحديداً المقابلة المعنونة «الديمقراطيّة على الطريقة الأميركيّة»

(١١٤) المرجع نفسه.

(١١٥) مقابلة سعيد مع Wicke وSprinker، م.م.، ص ٢٤٠.

(١١٦) المرجع نفسه.

تعديلات أدخلها على الاستشراق في مؤلّفات لاحقة. . . إلاّ أنّ موقفه النّقدوي Hyper - critical من ماركس والماركسيّة بقي ثابتاً: بدءاً من **الاستشراق** (١٩٧٨) وانتهاءً بـ **الثّقافة والإمبرياليّة** (١٩٩٢).

وقد يستعين سعيد بأدوات ماركس المعرفيّة، إلاّ أنّ ماركس لا يُسْتَحْضَرُ إلى نصّ سعيد إلاّ لِيُنْقَدَ. وقد يحضرُ النّهجُ الماركسي في أثناء تحليله الدّنيوي والتّاريخي والسّوسيولوجي لأهداف الإمبرياليّة وعلاقة البنية المعرفيّة بما خلقته الإمبرياليّة من وقائع؛ إلاّ أنّ ماركس يبقى محتَجَزاً في ليل الكمون وكأنّه ذكرى سيئة لا يسمح الرّقيبُ لها بأنْ تطفو على سطح الكلام. وأقصى ما قاله سعيد من إيجابيات في الماركسيّة هو «أنّها مثيرة للاهتمام فيما صاغته من أفكار: حول الوعي الطّبقي، ونظرية العمل كصانع للقيمة، وبعض المواقف من المسألة العنصرية وتحليل الهيمنة»[١١٧]. أمّا نقد الماركسيّة فإنّه يبتعد عن مثل هذه العموميات ويدقّق في النّصوص والمفردات وزلاّت القلم واللّسان الّتي يمكن أن تشكّل دليلاً يشهد على انزلاقات ماركس الاستشراقيّة أو نمطيّته الثّقافيّة الغربيّة، بل ومركزويّته الأوروبيّة العنصريّة وما هو أخطر وأفدح!

هل يجهل «سعيد» ـ وهو على ما عليه من إحاطة معرفيّة بالماركسيّة ـ إدانةَ ماركس لتجارة الرّقيق الّتي ارتكبتها إسبانيا وانجلترا، وإدانته لـ«كافّة الأعمال البربريّة. . . الّتي ارتكبتها الأجناس الّتي تزعم أنّها مسيحيّة»؟

وبالرّغم من أنّ الماركسيّة قد اشتُهِرَتْ باتّساقها وتماسكها كبنية فكريّة وبأنّ مؤسّسها أحدث ثورة في علم الاجتماع بمفهومه الرّكني القائل بأسبقيّة الوضع الاجتماعي على الفكر والواقع على الوعي، فإنّ سعيداً يأخذ على الماركسيّة كونها نظريّةً غيرَ متماسكة (incoherent). والوصف يذكّرنا بالسّخريّة التّراجيديّة في المسرحين اليوناني والشّكسبيري حيث تقول الشّخصيّةُ ما يطابق وضعها في الوقت الّذي تعتقد فيه أنّها تمثّل وضعَ الآخر الذي هو موضوع خطابها. ذلك أنّ إدوارد سعيد جوّال ثقافي يمارس ضرباً من البداوة الثّقافيّة المترحّلة ـ كما يصف نفسه ـ، وهو انتقائي مزج عناصرَ ثقافيّةً متعارضة تضعه في علاقة توافق / تخالف مع كلّ المدارس والنّظم الفكريّة ورموز هذه النّظم بمن فيهم أولئك الّذين يدين لهم سعيد (بل ويتماهى معهم سبباً بقوّة) مثل فوكو وفانون وت.س. أليوت وتشومسكي دون أن ننسى تأثّره المجحود بماركس نفسه.

(١١٧) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م م ، ص ٢٩٢

إنّ سعيداً يقول إنّه «رغم مديونيّته العظيمة لفوكو» ألا أنّه «خلافاً لفوكو، يؤمن بالأثر الحاسم الّذي يتركه الكتّاب الأفراد على الجسد الجمعي»[١١٨]. ونكاد نصدّق أنّ سعيداً جادٌّ في خلافه مع فوكو، وأنّ البنية الغربيّة الثّقافيّة الصّانعة للوعي الجمعي ليست على هذا القدر من التّماثليّة الّتي تصورها النّقّادُ في **استشراقه**، وأنّها ليست كالمعدة الّتي ينحَلُّ فيها كلُّ جديد إلى قديم بحسب منطق التمثّل والملاءمة، كما زعم مهدي عامل مثلاً[١١٩]، لولا أنّ إدوارد سعيد يراجع خطاه إلى فوكو ويستعين بأدواته المعرفيّة لكي يحيل جديدَ ماركس الضدّي إلى قديم تقليدي يتلاءم مع ثوابت الرّؤية التّسلطيّة الغربيّة إلى الشّرق. فهو يعلن، دون مواربة، «أنّ نظرة ماركس إلى العالم الثّالث نظرة تسلطيّة»! وسعيد، في سياق تأكيده على أنّ ماركس هو استئناف لبدءٍ تقليدي، يدرجه في سياق واحد مع مفكّرين وسياسيّين مغايرين أمثال نيتشه وفرويد وج.س.مِلْ الليبرالي الإمبريالي في بريطانيا «الّذي يرى غير أوروبا مساحاتٍ مكانيّة للرفاهية البريطانيّة». وهذا نموذج أوّل للتنميط السّياسي ـ الثقافي الّذي يساوي بين الّذين لا يستوون: «وقد أعلن مِلْ أنّ آراءه في الحريّة والحكومة التمثيليّة لا يمكن أن تطبّق على الهند، لأنّ الهنود كانوا حضاريّاً، إن لم يكن عرقيّاً، في مستوى دوني. وتوجد المفارقة الضدّيّة ذاتها لدى ماركس»[١٢٠].

وليت أنّ الأمر اقتصر عند هذا الحدّ من المماثلة بين الأضداد العقائديّين؛ إذ يذهب سعيد إلى حدّ الإعلان عن اكتشاف علاقة حسب ونسب بين ماركس والسّيّئ الذّكر بلفور! والمرجعيّة الّتي يقدّمها سعيد لهذا الافتراض مرجعيّة لفظيّة محض؛ ذلك أنّ ماركس يُضبط متلبّساً باستخدام لفظة شرق وشرقي بالمعنى السّلبي «وها هو ذا بلفور يستعملها (اللّفظة) الآن»[١٢١].

وهكذا بعد اختلاق ترابط بين دزرائيلي ومِلْ من جهة، وماركس من جهة ثانية، يقوم سعيد بافتعال التّماثل بين ماركس وبلفور، الاسم الّذي يستدعي ذكرياتٍ مؤلمةً إلى الذّاكرة العربيّة؛ إضافةً إلى أنّه يدرج ماركس في السّلالة اليونانيّة ـ اللاّتينيّة الثّقافيّة الّتي أنزل فرانتز فانون صواعقَهُ الحارقةَ على عنصريتها وفَضَحَ زيفَ رسوليتها الحضاريّة و/أو المسيحيّة.

إنّ سعيداً، بإصراره على تحويل الماركسيّة إلى حلقة في مسلسل غربي ثقافي تسلطي، لا يستبقي كبير أملٍ في إمكانيّة نهوض ثقافة مضادّة للإمبرياليّة في الغرب. ثمّ إنّ القارئَ لا يسعه إلاّ أن يتساءل عمّا إذا كان سعيد يجهل حقّاً، (وهو على ما هو عليه من إحاطة معرفيّة بالماركسيّة والثّقافة الغربيّة بشكل أعمّ)، مصطلحات وتعابير

(١١٨) سعيد، المقابلة المذكورة، ص ٢٦١

(١١٩) مهدي عامل، **ماركس في استشراق إدوارد سعيد**، م.م.، ص ١٣٧.

(١٢٠) سعيد، **الاستشراق**، م م.، ص ٥٦

(١٢١) سعيد، **الاستشراق**، م م ، ص ٤٨

وألفاظا أخرى كثيرة استخدمها ماركس لإدانة الاستعماريّين الغربيّين وفضح اتّجارهم بالرّسالات الحضاريّة (Civilization Mongering) كالّتي مارسها بلفور وأمثاله من الّذين ساق سعيد ماركس قسراً إلى مجراهم. أَوَلَمْ يقرأ سعيد في كتاب **رأس المال** مثلاً إدانةَ ماركس، وبالنّبرة الغاضبة ذاتها الّتي ميّزت أسلوبَ فانون، كافّة «الأعمال البربريّة والفظائع المقيتة الّتي ارتكبتها الأجناسُ الّتي تزعم أنّها مسيحيّة، في جميع مناطق العالم وضدّ جميع الشّعوب الّتي استطاعت إخضاعَها لنيرها»؟[122]، وهل يجهل د. إدوارد سعيد حقّاً وصفَ ماركس لهذه الأعمال الّتي ارتكبها تجّارُ الرّسالات الرّوحيّة والحضاريّة في مؤلّفه **رأس المال** بأنّها أعمالٌ «ليس لها مثيل في أيّ عصر من عصور التّاريخ العالمي، ولا عند أيّ جنس أيّا كانت درجةُ توحّشه وبدائيته وفظاعته وقسوته وسفاهته»؟[123].

هل يجهل د. سعيد حقّا إدانة ماركس للنفاق البيوريتاني (التّطهري) المسيحي الّذي لازم عمليّة التّراكم الرأسمالي الأوليّ في أميركا حيث «حدّد البيوريتانيّون، وهم من البروتستانت أصحاب الدساتس والمكائد، مكافأةً قدرها ٤٠ جنيها استرلينيّاً لكلّ جلدة رأس من رؤوس الهنود، والمبلغ نفسه لكلّ هندي أحمر يقع في الأسر»؟[124].

وهل يجهل د. سعيد حقّاً إدانة ماركس لـ«تجارة الرّقيق المخزية» الّتي ارتكبتها إسبانيا وانجلترا في قارات ثلاث، وكان من بين نتائجها أنّها «أرست قواعدَ عظمة مدينة ليفربول، تلك المدينة المستقيمة العقيدة (الأورثوذكسيّة) الّتي شكّلت التّجارة باللّحم البشري بالنّسبة لها ممرّها إلى التّراكم الأوّليّ»[125]، علماً أنّه اعتبر ليفربول نموذجاً لمدن بريطانيّة كثيرة أخرى لا حالة شاذّة؟

أليس ماركس هو القائل إنّ رأس المال قد ولد وهو «ينزّ دماً من جميع مسامه»؟ وهل لا يقدّم كتاب **رأس المال** لشعوب الشّرق سوى العواطف والتّعاطف ليطالبها باسم العقل بالقبول بالألم ثمناً للتقدّم بأداة أوروبّا باسم الضّرورة التّاريخيّة؟ وهل يجوز بعد ذلك اعتبار وعي ماركس، وهو الّذي قدّم جردةً بالفظائع الاستعماريّة (الغربيّة) في «الشّرق» مرتَهَناً للوعي الجمعي الحارِس للمثل الإمبرياليّة التّقليديّة السّحيقة؟

ثمّ إنّ سعيداً في سعيه لإدراج ماركس في بنية فكريّة غربيّة تماثليّة يقتطع فقرة من مقطع يصف فيه ماركس عجزَ الفلاّحين الفرنسيّين عن تكوين الأدوات النّقابيّة والسّياسيّة الّتي تمثّل مصالحهم، ويزجّها في أكثر من سياق استشراقي ليوحي بأنّ ماركس يصف من موقع أوروبوي استشراقي نموذجي حالةَ الشّرقيّين الدّونيّة. والفقرة هي التّالية «إنّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم وينبغي أن يمثّلوا من الآخرين». وسعيد يصدّر كتاب **الاستشراق** بهذه العبارة المجتزأة لماركس ويتبعها مباشرة بعبارة «الشّرق صنعة» (The East is a Career) (ص ٣٥)، وهي عبارة استشراقيّة نموذجيّة وردت في رواية دزرائيلي «تانكرد»، الأمر الّذي يوحي للقارئ بأنّ ماركس هو في الموقع ذاته مع دزرائيلي، والاثنان في الموقع الّذي وصفه كونراد في رواية **Nostromo**: «نحن (الأوروبيّون) خلقناهم وعلّمناهم كيف يتكلّمون ويفكّرون... إنّهم يوجدون بفضل اعترافنا بوجودهم»[126]. وهو يعود إلى توظيف هذه الموضوعة في سياق يسيء إلى ماركس في كتابه الأخير **الثّقافة والإمبرياليّة** (ص ٢٧٧). غير أنّ الموضوعيّة تقضي بإعادة عبارة ماركس إلى جسد سياقها النّصّي الّذي بُتِرَتْ منه لكي يتضح معناها الحقيقي الّذي شوّهه وعكسه بترُها ودمجُها القسريُّ في سياق استشراقي. يقول ماركس في كتابه **الثّامن عشر من برومير**:

> لمّا كان ما يقوم بين هؤلاء الفلاّحين الصّغار لا يعدو أن يكون علاقات محليّة، ولمّا كان تطابق مصالحهم لا يخلق بينهم رابطة مشتركة أو رابطة وطنيّة أو تنظيماً سياسيّاً، فهم لا يشكّلون طبقة ولذلك يعجزون عن الدّفاع عن مصلحتهم الطّبقيّة باسمهم الخاصّ سواء أكان ذلك بواسطة البرلمان أو بواسطة أخرى إنّهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولابدّ أن يمثّلهم غيرهم[127]

وسعيد يشدّد على عناصر الاختلاف بين الرّموز الفكريّة الّتي يتماهى نسبيّاً معها من جهة وبين ماركس والماركسيّة من جهة أخرى ويُبرز التّعديلات الّتي أدخلها فانون على نظريّة الصّراع الأممي بين الطّبقات، وهي التّعديلات الّتي يستبدل فيها فانون البروليتاريّ بالمواطن الأهلي الملوّن، والرأسماليّ العالمي بالكولونيالي العنصري المقيم على أرضه، والوعيَ الطّبقي الشّمولي بالخصوصيّة الثّقافيّة المحليّة. وقد سمعنا فانون يعلن في **معذّبو الأرض** أنّ اللّون هو بنية تحتيّة في المستعمرات، لا فوقيّة، وأنّه يشكّل الحدّ الفاصل بين الغنى والفقر، الامتيازات والحرمان. كما يشدّد سعيد بعد فانون على أثر التّطهير النّفسي الّذي يتركه فعلُ العنف الأهلي المضاد للعنصري الكولونيالي كما يشرحه فانون دون إشارة إلى تأثّر فانون مثلاً بمفهوم انجلز للعنف بوصفه القابلة التّاريخيّة. وحين يشير إلى تأثّر فانون بـ«لوكاش»، ينوّه بماركسيّة لوكاش «الهرطوقيّة المعترضة»[128].

ونفهم أنّ فانون قد وقع تحت تأثير «هرطقة» لوكاش الماركسيّة كما تجلّت في كتاب **التّاريخ والوعي الطّبقي** الّذي يتحدّث فيه لوكاش

(١٢٢) المرجع نفسه، ص ٦٤

(١٢٣) ماركس، **رأس المال**، ترجمة محمّد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، الجزء الثّالث، القسم الثّاني ط ١١، ص ١١١٩.

(١٢٤) المرجع نفسه

(١٢٥) المرجع نفسه، ص ١١٢٢

(١٢٦) المرجع نفسه، ص ١١٣٢

(١٢٧) يعود سعيد إلى ترديد هذا القول في **الثّقافة والإمبرياليّة**، م م، ص ٢٦٨ - ٦٩

(١٢٨) ماركس، **الثّامن عشر من برومير، مختارات ماركس - انجلز**، ج ١، دار التّقدّم، موسكو، ١٩٦٨، ص ٢٨٤ - ٨٥

عن «التشيؤ وتشظّي الشّخصيّة واغتراب العامل المنتج عن نتاجه»(١٢٩). فهل موضوعة الاغتراب وتشظّي شخصيّة المنتج هرطقة ابتدعها الهرطوق لوكاش بعد أن تجاهلها ماركس؟ أم أنّ لوكاش لم يكن حتّى مجدّداً في مفهوم الاغتراب الكلّي عن الذّات، لا عن المنتج، وحسب، بل كان ناسخاً متأخّراً لمخطوطات ١٨٤٤ الفلسفيّة الّتي كتبها ماركس الشّاب، ولم تغب عن نصوصه الهامّة اللاّحقة من **البيان الشّيوعي إلى رأس المال**؟ ألم يكن ماركس رائداً لفكرة تحرير وقت العامل من العمل لكي ينصرف في أوقات فراغه المتزايدة إلى تنمية طاقاته الذّهنيّة وملاقاة ذاته في أنشطة مختارة متنوّعة أبرزها الأنشطة الجماليّة؟

وسعيد ينتقي من غرامشي (هو هرطوق ماركسي آخر على حدّ وصفه) نصّاً يمكن تأويله بحيث يحيل على بنيويّة فوكو. ذلك أنّه يؤكّد على أهمّيّة «الآثار الّتي يخلّفها الزّمنُ التّاريخي والتّاريخ الثّقافي (أو التّقليد الثّقافي الأوروبّي الّذي يبدأ بهوميروس كما يقول سعيد بعد أليوت وكافّة منظّري المركزويّة الأوروبيّة) دون أن يقدّم للوعي جردة بهذه المؤثّرات، فيصبح الوعي رهينَ هذه الآثار.

وأستطيع أن أزعم، انطلاقاً من المنهجيات الّتي تعامل بها سعيد مع النّصوص الّتي انتقاها من «الماركسيّين الهراطقة» ومن فانون وت.س. أليوت، أنّه يحاول التّأليفَ بين بنيوية فوكويّة يوظّفها في نقد البنية الفكريّة للثقافة الغربيّة من جهة، والتزام وطني فلسطيني يجعله لا يملك «ترفَ الاعتراف بالواقع الرّاهن» ويستحثّه للبحث عن بدائل نضاليّة يساريّة لعدميّة فوكو السّياسيّة من جهة ثانية.

لكنّ فوكو يبقى مرجعيّة صاهرة لمعظم العناصر الثّقافيّة الّتي انتقاها. إنّ حديث غرامشي مثلاً عن «الآثار الّتي يخلقها مسارُ الزّمن التّاريخي في الوعي دون أن يترك لنا جردةً بها»، يحيلنا على «علم آثارَ الثّقافة» عند فوكو، وهي الّتي تجعل النّاقد منقّباً عن رَحِم الأشكال الماضويّة من الوعي. كما أنّ سعيداً يطابق القطاعَ الأهلي المحتجز مس المدينة الكولونياليّة الجزائريّة الّتي جسّم فانون انشطارها إلى قطاعين بوضع المحتجزين المنفيّين والمهمّشين والشّذاذ المتمردين والمجانين الّذين يقول لنا فوكو إنّ السّلطة الغربيّة تفرض عليهم الحالة السجنيّة.

ويمكن القول إنّ بنيويّة فوكو حدّت مرجعيات سعيد الماركسيّة وغيرها. بل إنّه انتقاها لما تحتويه من عناصر مجانسة لنسق فوكو البنيوي.

كما أنّ مفهوم سعيد لواحديّة البنية الشّعوريّة الّتي ولّدتها الثّقافة الغربيّة لا يستقيم إلاّ على قاعدة الموضوعة الّتي تجعل من الثّقافة الإمبرياليّة ظاهرةً سابقة على الإمبرياليّة الحديثة؛ أي على قاعدة إرجاعها كما يفعل منظرو الأوروبيّة التمركزيّة، وأليوت بينهم، إلى العمق اليوناني بدءاً بهوميروس. وهذه الموضوعة الّتي يؤكّدها سعيد في **الثّقافة والإمبرياليّة**، بعد **الاستشراق**، تتناقض مع مرجعيات غربيّة أخرى يستند إليها سعيد نفسه وهي تؤكّد «أنّ الغرب الإمبريالي أعاد تشكيل نسقه الثّقافي في القرن التّاسع عشر، جاعلاً من الثّقافة اليونانيّة ثقافة آريّة، نازعاً منها جذورَها السّاميّة أو مُخفياً تلك الجذور»(١٣٠).

فإذا كان النَّسَبُ الثّقافي الإغريقي ـ الآري الّذي يدّعيه الغربُ الإمبريالي هو تلفيق لتاريخ ثقافي زائف يؤدلج الماضي انطلاقا من حاجات الحاضر الاستعماريّة، فلماذا إذن تمريرُ (وتكرار) الموضوعة القائلة بتجذّر الثّقافة الأوروبيّة العنصريّة والاستعماريّة في أرض هوميروس؟

ثمّ إنّ سعيداً يراوح بين اعتبار الثّقافة الغربيّة متزامنة مع الإمبرياليّة وبين اعتبارها سابقة لها ودافعة نحوها. ولا شكّ أنّ العودة بالثّقافة الغربيّة إلى الجدّ اليوناني يجذّر ويحدّد انقسامَ العالم إلى «هيليني» و«بربري»؛ لكن ذلك كان انقساماً مثنوياً زعمته أثينا بركليس الكولونياليّة وكان غريباً على هوميروس الذي تتوالى إشاراته في **الإلياذة** إلى تماثل الطّقوس والصّلوات الّتي كان المتقاتلون اليونانيون والطّرواديون على حدّ سواء يتوسلونها استرضاءً لآلهتهم المشتركة.

وخلاصة القول إنّ سعيداً في محاولته إدراجَ ماركس كعنصر مجانس، لا مغاير، لثقافة أوروبيّة متجانسة متواصلة، وفي محاولته دَفْعَ هذه الموضوعة إلى حدِّها الأقصى بإدراج ماركس في سلالة مِلْ وبلفور السّياسيّة الثّقافيّة لم ينجحْ في إثبات سلالة ماركس الثّقافيّة الأوروبويّة المركزيّة، بقدر ما أثبتَ مشروعيّةَ النّقد الّذي وجّهه نقّادٌ عربٌ وغربيّون إلى نهجه هو (أي سعيد) «الانتقائي»، «الاختزالي»، وإلى أسلوبه «الكاريكارتوي» في التّشخيص الفكري.

إنّ تمثيل سعيد لماركس مجانسٌ للتمثيل والإنشاء والتّأويل الّذي نقده سعيد عند مستشرقين شوّهوا صورةَ الشّرق. وإنّ المثقّف المسؤول لا يستطيع إلاّ أن يأسى لهذه الذّاتيّة في المقاربة، ولانعدام الجديّة المطلوبة في تناول مفكّر هو الأخطر على بنية الفكر الإمبريالي والمؤسّسات الرأسماليّة(١٣١). ولسنا معنيّين بالأسباب الّتي تجعل سعيداً أو تشومسكي على هذا القدر من العداء للبولشفيّة واللّينينيّة وسياسة الاتّحاد السّوفيتي (السابق)؛ كما لا يعنينا أن نبيّض صفحات سوّدها سعيد بدوافع إيديولوجيّة تبشيريّة. بل إنّ ما يعنينا بالمطلق هو مراعاة قواعد البحث العلمي في الاستشراق؛ وما يعنينا هو اشهار حقيقة أنّ الكثير ممّا يُكتب ضدّ «الإيديولوجيا الماركسيّة» لا يرقى عن مستوى الإيديولوجيا. إنّ تداخل الثّقافي والسّياسي في هذا الحقل المعرفي كان يتطلّب من سعيد العودةَ إلى وثائق المؤتمرات البولشفيّة الّتي اُنْعَقَدَتْ حول الشّرق في زمن لينين وبعد تسلّم البلاشفة السّلطةَ. ولو أنّه تَكَلّفَ مشقّةَ مراجعة الكلمات الّتي أُلقِيَتْ في «المؤتمر الأوّل لشعوب الشّرق» الّذي انعقد في باكو (١ ـ ٨ أيلول ١٩٢٠) ـ وهي

(١٢٩) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، م م ، ص ٢٧٠.

(١٣٠) المرجع نفسه

(١٣١) المرجع نفسه، ص ١٥ ـ ١٦

كلماتٌ تُرْجِمَتْ إلى كافّة اللّغات وبينها العربيّة (ترجمها فوّاز طرابلسي وصدرت عن دار الطّليعة في حزيران ١٩٧٢) ـ لأدرك أنّ البلاشفة لم يكونوا مساندين للمسلمين كشعوب مستعمرة وحسب، بل كانوا كذلك مدافعين عن الإسلام كعقيدة تحرِّم العبوديةَ والملكيّة العقاريّة الكبيرة؛ بل إنّهم أعربوا عن إدانتهم للبريطانيّين والفرنسيّين الّذين كانوا يتوسّلون عملاء كالملك فيصل لتقسيم تركيا، والّذين خاضوا الحربَ «لكي يتقرَّر أيٌّ من الرّأسماليّين الإنجليز والألمان سوف يسلخ جلود العمّال والفلاّحين الأتراك والإيرانيّين والمصريّين والهنود». ولو عاد سعيد إلى هذه الوثائق لتراءى له روحُ فانون يسري في أثناء نصوص تسوط التّمييزَ العنصريَّ ضد شعوب آسيا وإفريقيا الّتي يستخدم الاستعماريون أبناءَها في حروبهم ويخوضون حروبهم على ظهورهم ولا يعترفون بإنسانيتهم كأفراد أو بحقّهم في الوجود كشعوب لا في السّلم ولا في الحرب. ولا نعتقد أنّ اختصار لينين إلى سلطوي مؤسّس للتوتاليتاريّة البولشفيّة المستبدة، كما يلاحظ سعيد في إحدى مقابلاته الصّحفيّة، يستوفي كافّة أبعاد الرّجل الّذي أحدث منعطفاً نظريّاً استراتيجيّاً في كتابه **الرّأسماليّة أعلى مراحل الإمبرياليّة** بتأكيده على أنّ الصّراع الأساسي الّذي سيقرّر مصيرَ البورجوازيّة الإمبرياليّة لم يعد الصّراعَ الطّبقي الّذي يدور داخل مجتمعات بلدان الشّمال الصّناعي وإنّما بين شعوب المستعمرات في الشّرق والإمبرياليّة الغربيّة. ولا نخال سعيداً يجهل مقولةَ لينين الشّهيرة عن «آسيا المتقدّمة واوروبّا المتخلّفة»، ولا نفهم تالياً سببَ تجاوزه لها وعدم توقّفه أمام مدلولاتها الثّقافيّة والسّياسيّة الانقلابيّة.!

يبيّن مؤتمر «باكو» (١٩٢٠) أنّ البلاشفة لم يساندوا المسلمين كشعوب مستعمَرَة فحسب، بل دافعوا أيضاً عن الإسلام كعقيدةٍ تحرّم العبوديَّة والملكيّةَ العقاريّة المتوسّعة!

ثمّ إنّ سعيداً يأخذ على ماركس استخدامَه لمصطلحات «الاستبداد الشّرقي» و«نظام الإنتاج الآسيوي». وإذا كان من حقّ سعيد الاعتراضُ على استخدام هذه المفاهيم الّتي اعتقد ماركس أنّها تطابق وضعَ دول مركزيّة تصادر فائضَ القيمة مثل مصر والهند وروسيا، فإنّ من حقّ ماركس عليه أن يحصر دلالات هذه المصطلحات في إطار النّظم الاقتصاديّة ـ السّياسيّة الّتي استهدف ماركس تمييزَها عن النُّظم الّتي عرفها الغربُ التّاريخي، بدل أن يوردها (سعيد) عشوائيّاً في سياق تجانسي مع تيّارات أوروبيّة مركزيّة عنصريّة وظّفَتْ هذه المفاهيم للدلالة على عجز الشّرقيّين عن تطوير أنظمتهم الاقتصاديّة السّياسيّة من وضع العبوديّة العامّة إلى الإقطاعيّة ومن ثمّ إلى آفاق الحريّات الفرديّة الّتي أتاحتها الرأسماليّة.

وإذا كنّا نعفي سعيداً من مشقّة الأبحاث المقارنة الّتي تثبت أو تنفي خصوصيةَ تطوّر النّظم الاقتصاديّة ـ السّياسيّة ووظيفة الدّولة في الشّرق، إلاّ أنّنا لا نستطيع إعفاءه من مشقّة البحث عن حقيقة مواقف الماركسيّين اللاّحقين الكبار من هذه المفاهيم. أو لعلّه يعود إلى كتاب K.Wittwogel الشّهير **Oriental Despotism** (١٩٨١) ليدرك أنّ لينين أسقط مصطلحات «الاستبداد الشّرقي»، و«نمط الإنتاج الآسيوي» من مجال التّداول النّظري، كما يستدلّ من دراساته لنشأة الدّولة ووظيفتها بدءاً بالعام ١٩١٧، وليدرك أنّ النّظريّة بمجملها غَدَتْ ممجوجة منذ العام ١٩٢٨ بعد أن رفضها تروتسكي وستالين. أَوَ لا يستحقّ هذا الاستدراك ولو ملاحظةً هامشيّة [من سعيد] تبرّئ الماركسيّة من شبهة المركزيّة الأوروبيّة؟ ولماذا كلّ هذا التّساهل بالمقابل مع Wittwogel صاحب المؤلّف الشّهير والخطير والحديث؟ ثمّ لماذا هذا التّجاهل لمفاهيم عالم الاجتماع الكبير Max Weber الّذي خصّ الإسلامَ كدين وثقافة بنقد مركّز، خلافاً لماركس، ومن وجهة استشراقيّة نموذجيّة؟

بدائل سعيد

من بين نقّاد سعيد (العرب منهم على الأقلّ) كان صادق جلال العظم الأكثر إدراكاً لكون سعيد «لم يكن يبغي الانتقاص من أهميّة الإنجازات الحقيقيّة الّتي قدّمها الاستشراق الأكاديمي الثّقافي». والحقيقة هي أنّ أهداف سعيد وبدائله تبدأ تجلّياتها في الصّفحات الأخيرة من كتاب الاستشراق وتتتابع في **تغطية الإسلام ومسألة فلسطين** وأخيراً، لا آخراً، في **الثّقافة والإمبرياليّة**.

إنّ رؤية سعيد للبدائل تبدأ بقوله في نهاية **الاستشراق** «إنّ الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب»[١٣٢]. وكما أنّ الاستغراب ليس جواباً على الاستشراق، فإنّ الأصوليّة الإسلاميّة ـ القائلة بأنّ الإسلام نظام كامل ليس كمثله شيء ـ ليستْ جواباً على المعرفة الّتي أنتجها الغربُ عبر التّاريخ عن الإسلام، وهي معرفة «خدمت أغراضاً لا علاقة لها بمعرفة الإسلام في ذاته إلاّ عرضاً» كما يقول سعيد في **تغطية الإسلام**[١٣٣]. أمّا كتابه الأخير **الثّقافة والإمبرياليّة** فتسوده روحُ المصالحة السّمحة والحوارُ التّأليفي بين الحضارات؛ حوارٌ يرتقي بموضوعتي شرق ـ غرب المتناقضتين إلى تأليف إنساني شمولي راشد. «سأحاول»، يقول سعيد، «أنْ أصوغ بديلاً لاثنين: سياسة

---

(١٣٢) اللافت والمستغرب أنّ أكثر من ناقد سبق أنْ لفت إدوارد سعيد إلى أنّ عبارة ماركس الّتي استخدمها لإسناد نقده للاستشراق ونظامه المعرفي الاستبدادي قد استخدمها صاحبُها (ماركس) في سياق طبقي أوروبي وفي إشارة محدّدة لأحداث ١٨٤٨ في فرنسا. وقد لاحظ Tim Brennan في هذا السّياق أنّ ماركس «هو أكثر أهميّة وفائدة ممّا يمكن أن تقدّمه له مثل هذه النّمذجة». راجع هوامش مقالة تيم بريننان المذكورة سابقاً، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(١٣٣) سعيد **الاستشراق**، ص ٣٢٥.

التّقريع، وسياسة العداء والمجابهة وهي الأكثر تدميراً»(١٣٤).

وسعيد يبدو في كتابه الأخير منكراً لهذا الانقسام الثنائي الّذي عرض تجلّياته في أوسع مساحات **الاستشراق**. وهو يعلن تالياً عقمَ محاولات الدّفع في جدليّة التّنافي السّياسي ـ الثّقافي الّذي يخوضه مستوطنٌ يشكّل كيپلنغ Kipling نموذجه الغربيّ الأنقى، يقابله ضديّاً مواطنٌ أهلي يمثّل فرانتز فانون مثالَه الأعلى.

يرى سعيد أنّ «قوْمَويّة العالم الثالث والإمبرياليّة الغربيّة تُغذّي كُلٌّ منهما الآخر»

وسعيد يعلن في **الثقافة والامبرياليّة** سقوطَ الوهم القائل بوجود ثقافة قوميّة تملك الحظّ الأدنى من النّقاوة، ويسقط تالياً مبدأ الهويّة وكلَّ ما يمكن أن يلازمها من ثوابت ومثالات جوهريّة لاتاريخانيّة مزعومة.. إنّ وهم الهويّة الثّابتة، يقول سعيد، ليس حَكَراً على غربٍ يمركز الرّوحَ الرّاشدَ والمبدعَ في تراثه وإنسانه، وإنّما هو ظاهرة عالميّة عناوينها مزاعمُ تتحدّث عن «تمركزيّة إسلامويّة، عروبيّة، إفريقويّة»، وهي مزاعم تؤسّس السّياسة على أرض الهويّة، تتراجع بالنّظر إلى الوراء التّاريخي وتحيي الرّوح الانتقامي»(١٣٥).

إنّ سعيد الّذي بدا لنقّاده من خلال استشراقه نافخاً في جمر سياسة الهويّة يعلن ههنا سقوطَ وهم الثّقافة الواحديّة (monolithic) الجامد، وهو الوهم الّذي يؤسّس لهويّة جوهريّة ثابتة مزعومة على ضفّتي العالم كلتيْهما؛ ويؤكّد، بعد فانون، «أنّ قومويّة العالم الثّالث والإمبرياليّة الغربيّة تغذّي كلٌّ منهما الأخرى»(١٣٦).

إنّ مفهوم الهويّة هو من صنع إمبرياليّة القرن التّاسع عشر، يقول سعيد؛ وإنّ اقتحامَ هذه الإمبرياليّة الأوروبيّة للعالم غير الأوروبّي «أقام ترابطاً تاريخيّاً ثقافيّاً بين أوروبّا وغير أوروبّا، وفرض الهجانة على ثقافات محكومة بأن تتمثّل من العناصر «الأجنبيّة» والاختلافات والفوارق أكثر من تلك الّتي تستبعدها بأداة الوعي»(١٣٧). ومن هذه المقدّمات يقدّم سعيد نفسه مواطناً عالميّاً «علمانيّاً وسقراطيّاً» يقيم على الضّفتين، ويحمل هويتين (عربيّة ـ فلسطينيّة وأميركيّة) وينتمي إلى ثقافتين، ويجتهد في جسر الهوّة بين العالمين، عسى أن يصبح العالم واحداً بفعل الوعي بوحدة العقل الّذي تولّده معرفةُ الذّات السّقراطيّة. وحين يتمّ ذلك يصبح بإمكان سعيد المسكون بروحين ثقافيّين (كما تقول مقدّمته للثقافة والإمبرياليّة) أنْ يترجّل عن صليب الثّنائيّة بدل أن يتمزّق كلّما ضرب بعضُهُ الأميركيُّ بعضَهُ العربيَّ الآخر. ويتضّح أنّ ما يريده سعيد من الباحث الغربي في شؤون الشّرق، ومن المتخصّصين في حقول العلوم الإنسانيّة بشكل أعمّ، أن يعرفوا أنفسهم، بمعنى أن يدركوا حقيقةَ ما يحيط بوعيهم من مؤثّرات فاعلة يمليها عليهم موقعُهم الاجتماعيُّ وثقافتهم ذات المثالات الدّهريّة الذّاتيّة وعلاقتهم بالمؤسّسات المنتجة للثقافة في بلدانهم. وحين يتحرّرون من كلّ هذه المؤثّرات يمكنهم أن يلعبوا دورَ القابلة الفكريّة السّقراطيّة الّتي تنتج معرفةً موضوعيّة حقيقيّة شرطُها فتحُ الأبواب المغلقة الحابسة للذّات والمستبعدة للآخر العربي ـ المسلم ـ الشّرقي. وهو انطلاقاً من هذا الهاجس التّأليفي ينشط في حقل الأدب المقارن ليبرز عناصر ثقافيّة إنسانويّة مشتركة بين محمود درويش وYeats من جهة، وفوكو وابن خلدون من جهة ثانية.

إنّه، مثل فانون، يريد أن ينتزع من الآخر حقَّ الاعتراف ـ والرّغبة في الاعتراف عند العبد هي ما يدفع التّاريخ إلى أمام كما تقول قراءة كوجيف Kojève لهيغل ـ ومن ثمَّ يصبح تبادلُ الاعتراف، أو الاعتراف الشّمولي، أمراً ممكناً. ويصبح ممكناً أيضاً استبدالُ جدليّة التّنافي الثّنائي الأرسطيّة بجدليّة هيغل التّأليفية التجاوزيّة.

□□□

يطلّ سعيد إذن داعياً من دعاة العالميّة أو الكونيّة. وهو ينتظر نهايةَ الكولونياليّة والإمبرياليّة من أرض الواقع السّياسي ـ الاجتماعي ومن طيّات النّصّ الثّقافي كي يتأتّى للعالميّة والشموليّة الإنسانويّة أن تستقيم على أرض التّاريخ. وهو في كلّ هذا يبقى ضيفاً على فانون وأمثاله من التّحرريين الكبار الّذين أنتجهم ما كان يعرف بالعالم الثّالث. يقول فانون: «إنّ العالميّة تتمثّل في قرار يُتّخذ ويقضي بالاعتراف وقبول النّسبويّة المتبادلة بين الثّقافات المختلفة بمجرّد أن تنطوي الحالة الكولونياليّة إلى غير رجعة»(١٣٨). وسعيد يقول في السّياق عيْنه، «إنّ تاريخ معرفة الغرب بالإسلام كان، حتّى الآن، شديدَ التّرابط مع أهداف الغلبة والهيمنة، وأنّ الوقت قد حان لقطع هذا التّرابط قطعاً كاملاً»(١٣٩) وهو يحذّر من أنّه «إذا لم يُقطع الرّابطُ القائم بين المعرفة والسّلطة السّياسيّة ذات التوجّهات الإمبرياليّة فإنّ البدائل ستتمظهر مؤثّراتٍ وربّما حروباً مديدة تحتمل عذاباتٍ لا يمكن تصوّرها وانتفاضاتٍ كارثيّة لن يكون أقلّها ولادة إسلام كامل الجهوزيّة لكي يلعب دوراً تعدّه له الرّجعيّة الأورثوذكسيّة»(١٤٠).

وإذا كانت التّجربة التّاريخيّة قد جاءت مخيّبة لآمال فانون وكابرال كما يلاحظ سعيد(١٤١)، وإذا كان منطق الهويّة القوميّة وسواها من الجواهر «الهويتيّة» قد هوى وانتهى، بالقوّة إن لم يكن بالفعل، فأي

(١٣٤) E. Said, **Covering Islam**, Pantheon books, New York, 1981, 161

(١٣٥) سعيد، الثّقافة والإمبرياليّة، ص ١٨ ـ ١٩

(١٣٦) مقدّمة الثّقافة والإمبرياليّة.

(١٣٧) المرجع نفسه ص ٤.

(١٣٨) F. Fanon, **Toward The African Revolution** op cit.

(١٣٩) المرجع نفسه ص ٤ op cit

(١٤٠) سعيد، تغطية الإسلام، ص ١٦٤.

(١٤١) المرجع نفسه.

بديل رؤيوي يقدّمه لنا مثقّف من وزن سعيد يؤمن بأنّ «الثّقافة تستبق مجرى الأحداث الآتية»، ويسعى إلى تجاوز عدميّة فوكو السّياسيّة بأدوات ثقافيّة ـ سياسيّة ثوريّة؟

إنّ سعيداً يضع مسألة تشكيل جبهة أو تكتّل يضم «تجمعات إسلاميّة عربيّة جديدة»[١٤٢] على سلّم الأولويّات. أي أنّه يرجع بنا إلى حالة التشكّل السّياسي على قاعدة المعتقد الدّيني الّتي رافقت نشوءَ الإمبراطوريّة العربيّة الإسلاميّة وتأسُّسها، بما يشير إلى تداخل الدّيني والقومي العلماني في وعيه. فهل لا يجد العلمانيُّ السّقراطي سعيد ما يدعوه إلى شَرْح ما بين الإسلام الكوني والعروبة القوميّة من مفاصلٍ وفواصل؟ وهل تتطابق هذه الجبهةُ مع موضوعته الجديدة القائلة بأنّ الثّقافات تحتوي على عناصر أجنبيّة أكثر من تلك الّتي تستبعدها؟ وما هي العناصر الثّقافيّة الأوروبيّة الّتي تحتويها مثل هذه الجبهة الّتي تقدّم الدّين على القوميّة وتحتمل تجمعاتٍ إسلاميّة غير عربيّة؟ وما هي إمكانياتُ تكاملها في ضوء التّجربة التّاريخيّة القديمة والحديثة جدّاً؟ وهل يقصد سعيد من نقد الفكر القومي تجاوزه إلى التّراصف الدّيني على مستوى كوني؟ هل نتراجع عن الأمّة بالمعنى الوطني القومي العلماني إلى الأمّة بمعنى جماعة المؤمنين؟ هل ندفع عن أنفسنا تضامنَ الغرب المسيحي والأميركي ـ الإسرائيلي بالتّضامن الإسلامي؟ إنّ هذه الرّؤية البديلة تعيدنا إلى جدل التّنافي على قاعدة الهويّة الدّينيّة وتستعيد انشطارَ العالم إلى دار السّلام أو الإسلام ودار الشّرك أو الحرب؛ أي أنّها تعيد إنتاج المدينة الكولونياليّة التي نَقدها فانون على مستوى الكوكب.

يخرج سعيد في كتابه الأخير من ليل اللّغة إلى نور العِرفان الصّوفي الّذي يشمل الموحّدين من كل عرقٍ ومذهب

وإذا كانت هذه الجبهة أو الكتلة الّتي يصبو سعيد إلى قيامها جبهة إسلاميّة قبل أن تكون عربيّة، فإنّها ستتخذ من الإسلام (المؤوّل طبعاً، ومن المسلمين هذه المرّة، لا المستشرقين) هويّة مجانسة وعقيدة أو إيديولوجيا لاحمة ومَنْ يضمن ما يتلو ذلك من تداع، مثل اعتماد الشّريعة قانوناً مِنْ قِبَل إسلاميّين يستحوذون على السّلطة وهم لم يشتهروا بَعْدُ بالنّهج السّقراطي وحوارات التّوليد العقلي الّتي يسترشد بها سعيد إلى التكوكب الإنساني؟ والله يعلم أين سيكون موقع العلمانيّين، أمثال سعيد، في كتلة كهذه! وفي كلّ حال يعيدنا البديلُ السّعيديُّ إلى إشكاليّة تشابك الفاعل الدّيني الأكثر ثباتاً في الوعي العربي مع ثقافات العصر وحضاراته، كما يحيي موضوعة الرّوح الثّقافي الخاصّ بكلّ أمّة طبقاً للرّؤية الهيغليّة.

إنّ الاعتراف الشّمولي الإنساني المتبادل يتطلّب صيغة سياسيّة لا تتمحور على الدّين كهويّة محاسة. ولا ننسى أنّ أوروبّا الّتي بادرت إلى الحروب الصّليبيّة ضدّ الشّرق الإسلامي كانت تتخذ من المسيحيّة هويّة جامعة وكانت إيديولوجيّتها تثبتُ الوهمَ القائل بأنّ القضاء على الإسلام هو شرط توحيد العالم على قاعدة الهويّة ذاتها. وهذا يثبت أنّ كلّ شكل من أشكال الهويّة الدّينيّة هو آلة حرب. وإذا كانت الأديان لا تصل بين البشر إلاّ بأداة اللّغة الّتي تُلابسها الأوهام، كما يقول سعيد ومرجعياته، وإذا كان وعي البشر سليبَ الوهم الّذي رسخه التّقليد، فإنّ سعيداً لا يجد ملاذاً إلاّ بالخروج بنا من ليل اللّغة وما أبتنته من بنى معرفيّة عقديّة قابضة إلى نور العرفان الصّوفي الّذي يشمل الموحّدين العرفانيّين الكونيّين من كلّ عرق ودين ومذهب فكري من الإشراقي اليوناني أفلاطون إلى ابن عربي والحلاج مروراً بالجرماني هيغل. إنّ لغة القلب ووَمْض الحدس هي وحدها مسكن الحقيقة، وهي المسلك الّذي لم يطأه التداولُ اليوميُّ والاستعمالُ الاجتماعي المألوف؛ وهذا يفسّر انحيازَ سعيد لنقّاد مثل Adorno وشعراء كأدونيس. وهكذا يحمل العربي المشرقي إلى الغرب صوفيّتَهُ التوحيديّة، كما فعل رعيل لبناني نهضوي عريق، ويلاشي مجدّداً الخصوصيّاتِ التمذهبيّةَ والعقديّةَ والعرقيّة، ويحيل الأديانَ السّاميّة إلى طرق تتجه إلى الواحد، ويمسح نزاعات تاريخ مخيف، ويمحو خطوط الخرائط، ويصهر صلابة الجغرافيا، ويجمع على مائدة واحدة الإشراقي الأكبر أفلاطون والإشراقيّين العرب والإسلاميّين. «الإنسان الكامل»، يقول سعيد، «هو الّذي يُفني المكانَ في ذاته»[١٤٣]، وهو الّذي يمتدّ حتّى تضيق جهات الأرض الأربع بامتداداته وتفجّر صبوتُهُ إلى الواحد الأحد كلَّ الحواجز، إذ «لا أحد واحدٌ لوحده» وهو «لا يصير واحداً ويستقرّ إلاّ في قلب الله»[١٤٤].

ها نحن نعود إلى جواب عرفاني حكيم لا يفيد منه صانعو تاريخ أمثال نابليون صاحب الرّأي الحصيف بأنّ «الله كان يقف دائماً في صفّ الفرق العسكريّة الأعظم». وإجابة سعيد تمدّنا على أي حال بأسباب تقديره الخاصّ لماسينيون الّذي ينظم الثّقافات والأعراق، في سياق التّابع الإبراهيمي التّوحيدي. وبفضل هذه الرّؤيا الصّوفيّة الكونيّة تبدو شجرة المعرفة السّعيديّة المثقلة بشتّى حقول المعارف أقربَ ما تكون إلى «زيتونة مباركة لا شرقيّة ولا غربيّة يهدي الله إلى نوره من يشاء».

---

(١٤٢) **الثّقافة والإمبرياليّة**، ص ٢٧٦

(١٤٣) المرجع نفسه ص ٢٧٣

(١٤٤) سعيد، **الثّقافة والإمبرياليّة**، ص ٣٣٤.

خاتمة

كان مدخلَنا إلى هذه الدّراسة قولٌ لشكسبير يتحدّث فيه عن ضرورة النّظر في مرايا الآخر لاستبانة ملامح الوجه، وسعيد هو أحد المفكّرين القلائل الذين كان لنتاجهم الثقافي قيمة (ووظيفة) المرآة التي تشفّ، بنسبة أو أخرى، عن ملامح الاستشراق الأكاديمي ـ الثّقافي الغربي.

ولعلّ أهمّ الإيجابيّات الّتي أذاعها ما تكشّفت عنه الرّدودُ الاستشراقيّة الغربيّة على كتاباته من اعتراف الدّوائر الثّقافيّة المعنيّة في الغرب بأهميّة (وجديّة) النّقد الّذي جاء من فلسطيني هو في أميركا بمثابة «الخارج على القانون»، كما يقول سعيد. وهذه المرّة كان المقهورُ الشّرقي يغزو الوعيَ العربي (لا نساءَ الغربي) في عقر داره، وكانت الكلمة هذه المرّة هي السّلاح (لا الجسد اللّيلي)؛ وكأنّنا نخرج من ثنائيّة شرق ـ غرب، رجولة ـ أنوثة إلى مرحلة الرّشد العقلي، أو كأنّ إدوارد سعيد يعيد الرّوح إلى البروفسور مصطفى سعيد، بطل الطّيّب صالح، ذلك «الذّكي الأبله» الّذي اختار أن يضاجع على مساحة الجسد النّسائي الإنجليزي وهمَ القوّة والسّلطة وإعادة الاعتبار إلى الذّات.[145]

ويبدو لي أنّ رضى سعيد عن إنجازه، يطابق حالة الرّضى الّتي يتحسّسها العبدُ حين ينتزع من السّيّد الاعترافَ بذاته. وإذا كانت الصّورة الّتي يقدّمها سعيد للمستشرق الغربي في **الاستشراق** صادمة فإنّ الصّدمة هي جزء أساسي من وظيفة هذه الصّورة لأنّها تقلقل السّكونَ المتمادي إلى موضوعات أحالها التّكرارُ إلى مسلمات وثوابت. وليس أدلّ على قدرة سعيد (وقلّة من نظرائه) على قلقلة النّمط المعرفي الاستشراقي من أنّ المجلاّت الأميركيّة الأكثر انتشاراً مثل **التّايم** و**النّيوزويك** باتت تصدر وعلى أغلفتها عناوين مثل «الأمبراطوريّة تردّ». وقد قدّم سعيد، أيّاً كان رأينا في منهجياته وأدواته المعرفيّة، أهمَّ الرّدود العربيّة على الاستشراق وأخطرَها وأشملها. وقد ردّ سعيد بـ «لا» نافية حادّة محتدمة في المساحة الأوسع من كتاب **الاستشراق**؛ ثمّ بـ «لا»، و«نعم» في كتبه اللاّحقة المكمّلة **تغطية الإسلام**، و**مسألة فلسطين ولوم الضحايا**، وأخيراً لا آخراً في **الثّقافة والإمبرياليّة**، حيث يركّز نقده على الثّقافة والتّغطية الإعلاميّة للآخر في الولايات المتحدة. وسعيد يردّ بلغة المستعمِر واستناداً إلى مراجعه ومناهجه ومخزونه الثّقافي الثّري وأدواته المعرفيّة النّقديّة الفاعلة، وهذا ما جعل ردّه مؤثّراً ومختلفاً عن النّقد القومي الشّوفيني أو الدّيني الانفعالي الّذي يطغى على كتابات الّذين لم يتمكّنوا من لغة المستعمر وثقافته كما يتمكّن سعيد. ولعلّ هذه الملاحظة تؤكّد المؤكّد، وهو أنّ معرفة الآخر الثّقافي ضرورةٌ لمعرفة الذّات؛ ولا ننسى أنّ وجود الاستشراق، في الأصل، وخلال قرن من الزّمن على الأقل ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠ كان مشروطاً بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته[146] وأنّ وجود الاستشراق في حدّ ذاته كان دليل وصاية فكريّة[147]، بما نعنيه كلمة وصاية من قصور الموصى عليه وعيَه

• سعيد يقدّم في **الثّقافة والإمبرياليّة** بشكل خاصّ جردة بأهمّ مرجعياته، وهي تتضمن أسماء كتاب ونقّاد غربيّين يساريّين قدّموا المادة المعرفيّة والخمائر النّقديّة الّتي فعّلت نقده الإنسانوي للغرب، وأسندت دفاعهُ عن المقهورين، وأثبتت مشروعيّة حقّهم في تمثيل أنفسهم. لكنّ سعيداً لا يذهب في السّماحة إلى حدّ تعطيل الذّاكرة وإعطاء أوروبّا صكّ براءة بحجّة تقول «كان لأوروبّا الفضل في نقد سياساتها الإمبرياليّة». لقد تمثّل سعيد هذا النّقد الّذي يشير إليه هشام جعيط، وأفاد من توظيفه، كما ذكرنا، (بل إنّه يأخذ عن باحثين كبار أمثال نورمان دانيال وكيرنان الكثير من الاستنتاجات والخلاصات النّظريّة) لكنّه أكّد في الوقت عينه تهميش المؤسّسة السّياسيّة الأوروبيّة، والأميركيّة بشكل خاصّ، لهذا التّيار التّحرري النّقدي المعترض. ولاشكّ أنّ منهج فوكو الّذي يشدّد على الفعل السّحري تقريباً للكلمات إنما يستمدّ قوّته وسعة انتشاره في الوسط الأكاديمي الأميركي خصوصا والغربي بشكل عام من واقع طغيان الصّورة والكلمة على الوعي الجمعي في مجتمع يتميّز بضعف الصّراع الطّبقي.

واعتقادي هو أنّ معاناة سعيد لضغوط هذا الإعلام الأميركي الرّازح تحت ثقل المؤسّسة السّياسيّة الإمبرياليّة هي الّتي جعلت من فوكو سيّد مرجعياته ومصدر إرباكاته. كما أنّ خيار النّسبويّة النيتشويّة ـ الفوكويّة الّذي احتكم سعيد إليه في أبحاثه هو من إملاء التّربيّة الغربيّة الأميركيّة الّتي «يتعزّز فيها هذا المذهب»، كما يلاحظ فوكوياما في كتابه الأخير **نهاية التّاريخ والإنسان الأخير**، **مدلّلاً على ذلك بما تختاره المجلاّتُ الأميركيّة الأكثر انتشاراً مثل الـ Time من مقالات تعتبرها «الأفضل»؛ عِلماً بأنّ النّسبويّة تعلّم: «انّ فكرة الأفضل عبارةٌ** عن وهم لكونها طريقةً من الطّرق الّتي يبدو فيها الذّاتيُّ موضوعيّاً» (تُرجم الكتاب عن المعهد الثّقافي للإنماء عام ١٩٩٢. راجع ص ٢٨٤، ٢٨٥). وخطورة هذه النّسبويّة أنّها ليست سلاحاً يمكن استخدامُهُ ضدّ المستشرقين حصراً، وهم الذين نقلوا الذاتيَّ في صورة الموضوعي؛ وإنّما ضدّ كلّ فكر وكلّ قيمة وكلّ ثقافة، بما في ذلك قيم الحريّة والتّسامح والحياة التكافليّة والرّوح الجمعي وهي القيم والعلائق الّتي يثمّنها سعيد.

والحقيقة هي أنّ النّزعة الإنسانيّة الشّموليّة إلى العالميّة، فيما يتعدّى خصوصيات الهويّات، يدركها الالتباسُ هي الأخرى لتخالفها في الأساس مع نسق فوكو البنيوي المتأثّر بنيتشه.

(١٤٥) إشارة إلى رواية الطّيّب صالح **موسم الهجرة إلى الشّمال**، وفيها يقول البطل «جئتكم غازياً في عقر داركم»

(١٤٦) هشام جعيط، **أوروبّا والإسلام**، دار الحقيقة، ط ، ١٩٨٠، ص ٦٨.

(١٤٧) المرجع نفسه.

ذلك أنّ فوكو يبقى حاضرا في نصّ **الثّقافة والإمبرياليّة** يملي على سعيد ما يؤكّد سلطان الماضي، زمناً ووعياً على مجرى الوعي ومجرى الزّمان. إنّ سعيداً يعيد علينا في كتابه الأخير موضوعته الرئيسية المفضلة «الأمم نفسها هي حكايات»، Nations themselves are narrations) ويوقفنا من جديد أمام مأساة الوعي المستلَب بفعل حكايات هي «إيهامات نسينا أنّها كذلك» كما يقول نيتشه. وهذا يستدعي إلى الذّاكرة ما لاحظه صادق جلال العظم من تضخيم سعيد لكثافة الحاجب اللّغوي على بصر الباحث وبصيرته، وإشارته إلى نزعة سعيد المثاليّة الّتي تقدّم الفكر على الواقع، ونسبيته الذّاتية الّتي تجعله يشكّك في إمكانيّة الوصول إلى الحقيقة الموضوعيّة في حقول العلوم الإنسانيّة، وهي مقدّمات نظريّة تهدّد مشروعه للحوار المفتوح بين الحضارات.

إنّ سعيداً يبقى في كلّ ما كتب مصراً على تقديم الصّور والتصوّرات المنسوجة من كلمات على المصالح والوقائع الماديّة الصّلبة. فهو يذكّر في **الاستشراق** مثلاً بـ «أنّ البنية الشّعوريّة الغربيّة لا تسوّغ مشاريعَ الهيمنة المعاصرة وحسب وإنّما تحرّكها وتطلقها كذلك». وهذه الموضوعة تُستعاد وإن في صيغة أقلّ حدة في **الثّقافة والإمبرياليّة**: «إنّ الإمبرياليّة والكولونياليّة لا تقتصران على كونهما أعمالَ مراكمة واستملاك؛ وإنّما تستندان، بل وربّما تنبعثان بفعل تشكّلات إيديولوجيّة مؤثّرة تشتمل على أفكار مفادها أنّ هناك مناطق وشعوباً تتطلّب بل تستجدي الهيمنة»[١٤٨]. وذلك ينطبق على الإسلام وبلاد المسلمين أيضاً. «إنّ معرفة الغرب عن الإسلام قد تأتّتْ لا من الهيمنة والمجابهة وحسب، وإنّما أيضاً من النّفور الثّقافي»[١٤٩].

ولا يمكن أن ينكر أحد وجودَ مثل هذه الأفكار وما قد تطلقه من حوافز ومحرِّضات على المغامرة الإمبرياليّة. لكنّ هذه التشكُّلات الإيديولوجيّة لم تكن لتُتَرْجَم إلى ممارسات كولونياليّة وإمبرياليّة لولا توافر شرطها الضروري ومقدّمتها السببيّة الماثلة في المصلحة الاقتصاديّة الغربيّة وضعف الشّرق العسكري الّذي يجعل تحقيق هذه المصالح أمراً ممكناً وقليل الكلفة. ومن المفيد لسعيد أن يتذكّر، وهو الّذي يذكّرنا مشكوراً بأنّ «النّظام الاقتصادي لا يحيا بالخبز وحده، وإنّما بالأفكار والرّؤى وأحلام اليقظة» ما قاله مثاله المفضّل فرانتز فانون انطلاقاً من معايشته الحميمة للتجارب التّحرريّة الأفريقيّة وللتجربة الجزائريّة بشكل أخصّ. يقول فانون:

> إنّ الحكّام الكولونياليّين الّذين طالما تحدّثوا عن الأهداف الحضاريّة العالية لدولهم، وطالما أنكروا مصادرات الأراضي واستغلال العمّال وبؤسَ الشّعوب سرعان ما أُجبروا على إسقاط الأقنعة حين حان وقتُ انسحابهم من الأراضي (المستعمرة) فقد كانت المصالحُ الاقتصاديّة هي أُولى المسائل الّتي وضعت على الطّاولة(. .) وأمّا المسائل الحضاريّة: الدّين، الأعمال الثّقافيّة، فلم تعد موضع بحث لقد حان وقتُ الأمور الجديّة، ولم يعد هناك بدّ من أن يدار الظهرُ للترّهات إنّ مواقف كهذه فتحت أعين الرّجال المناضلين في العالم[١٥٠]

(١٤٨) الثّقافة والإمبرياليّة، ص ١٠٤.

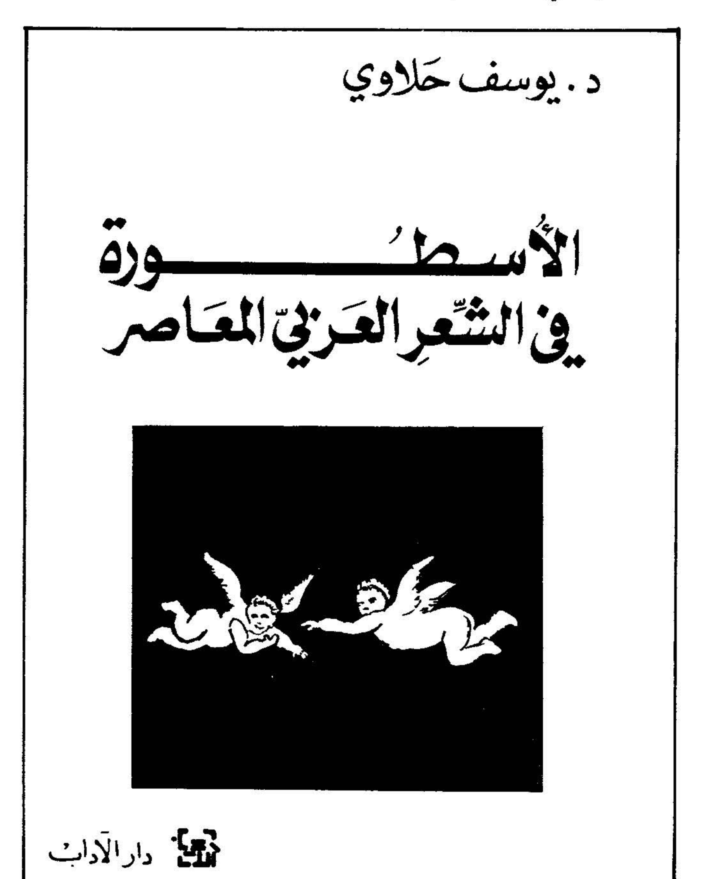
(١٤٩) تغطية الإسلام، ص ١٥٥

وقد كشف تشومسكي الأساسَ الاقتصادي التّحتي للدّيمقوقراطيّة الأميركيّة، ديموقراطيّة المسموح والممنوع، حيث لاحظ: «مسموح لك أن تنتقد الكونغرس والرّئيس لكنّه ليس مسموحاً لك أن تقول إن نظام الشّركات هو في صميم ذلك كلّه»[١٥١]

إنّ انهيار أنظمة الحزب الواحد في الاتحاد السّوفياتي ودول شرق أوروبّا يؤكّد، فيما يؤكّد، عجزَ الإيديولوجيا الماركسيّة ـ على رفعتها الإنسانيّة ومهابتها ـ عن أن تشكّل رافعةً للاستلابات الاقتصاديّة والسّياسيّة الّتي فرضتها أجهزةُ الدّولة الّتي صادرتْ، لا حقَّ المنتجين في صُنع القرار السّياسي فحسب، بل أيضاً حقّ المنتجين في المشاركة في قرار التصرّف بفائض القيمة الإنتاجي، وغَرَّبَتِ العاملَ عن نتاجه وعن السّلعة الّتي كان ينتجها بيده تحديداً، فأصبح العملُ في ظلّ الدّولة الكليانيّة لا يقلّ اغتراباً عنه في ظلّ الرّأسمالي الفرد. وبات المنتج يمحو ذاته بالعمل ليكتب مجدَ الدّولة القويّة الغنيّة الّتي راحت تتضخم بدل أن تتلاشى وتضمحل كما تحدّث ماركس، ذلك المغدورُ من أكثر من جحر والمجحود من أكثر من جهة.

(١٥٠) فانون، Toward the African Revolution، ص ١٢١

(١٥١) تشومسكي مجلّة الآداب، عدد ٦، ١٩٩٣.



الهويّة، السلطة، الحريّة: المتسلّط والرّحّالة*

د. ادوارد سعيد

منذ بضعة أسابيع، وأثناء تفكيري فيما يمكنني أن أقوله في هذه المناسبة، التقيتُ بزميلٍ ودود فطلبتُ منه أفكاراً واقتراحات. «ما هو عنوان محاضرتك؟»، سألني. «الهوية، السلطة، الحريّة»، أجبت. «هذا موضوعٌ شيِّق»، ردّ، «إنّك تعني، إذن، أنّ الهويّة هي القدرة [على العمل]؛ والسلطة هي الإدارة؛ والحرّيّة. . .». وهنا توقّف، وكان لتوقفه مغزًى. «ماذا بعد؟»، سألته. «الحريّة»، قال، «هي التقاعد».

إنّ هذه الوصفة الطبية تهكّمية برمّتها، وقد عكستْ خفّتُها ما أعتقد أنّنا شعرنا به كلانا: وهو أنّ مسألة الحرّيّة الأكاديميّة في وضع شبيه بالذي نجده ههنا في Cape Town أعصى على المعادلات الشائعة من أن تفيها حقّها لشدّة تعقيدها وإشكاليتها.

هذا لا يعني أن مثقفي أمريكا الشمالية يجدون سهولة عظيمة في أن يعرّفوا الحرية الأكاديمية، أو أن يتناقشوا فيها، أو أن يدافعوا عنها. ولا أحتاج إلى أن أذكّركم بأنّ النقاش في الحرية الأكاديمية يتفاوت بين مجتمع وآخر، وأنّه يتبدّى في أشكال شديدة الاختلاف. وأحد هذه الأشكال في الجامعات الأمريكية اليوم يتعلّق بطبيعة المنهج التعليمي. فثمة مناظرة تجري منذ ما لا يقل عن العقد الفائت بين أولئك الذين يشعرون بأنّ المنهج التقليدي الذي يتبعه تدريس الفنون الأدبيّة ـ وتحديداً لُبّ الدراسات الإنسانيّة الغربيّة ـ يتعرّض لهجوم شرس، وأولئك الذين يعتقدون أنّ على منهج تعليم الدراسات الإنسانيّة والعلوم الاجتماعية أن يعكس بشكل أكثر مباشرة مصالحَ المجموعات الاجتماعية المكبوتة أو المتجاهَلَة أو المموّهة بمعادلات طنّانة. فلقد غدا واضحاً أنّ الجامعات على امتداد الولايات المتحدة ـ التي هي في نهاية المطاف مجتمعُ مهاجرين مركّبٌ من الكثير من الأفريقيين والآسيويين والأوروبيين ـ قد لزم أن تعالج أُمور المجتمعات غير الغربيّة، وآداب النساء والقوميات المختلفة والأقليّات، وتاريخها ومشاغلها الخاصة، وأن تعالج كذلك مواضيع غير معهودة لم يسبق تدريسها من قبل، كالثقافة الشعبيّة، والاتّصال الجماهيري والفيلم، والتاريخ الشفهي. علاوة على ذلك، فقد وجد عددٌ غفير من القضايا السياسية المثيرة للجدل ـ كالعِرق، والجنس (gender)، والإمبريالية، والحرب، والرّق ـ طريقه إلى المحاضرات والحلقات الجامعية. وغالباً ما كانت ردُود الفعل على ذلك التغيير الفائق الذي يكاد أن يكون كوبرنيكيّاً[1] في الوعي الثقافي، شديدة العدوانيّة. لقد تصرّف بعضُ النّقّاد وكأنّ طبيعة الجامعة والحرّيّة الأكاديميّة تتعرض في حدّ ذاتها للخطر بسبب التسييس المُفرِط. وذهب البعضُ الآخر إلى أبعد من ذلك، فرأوا أنّ نقد الشّرعة الغربية وعُدَّتها ـ كأرسطو، وشكسبير، ووردسورث، وغيرهم من أولئك الذين لقّبهم أعداء تلك الشرعة بالذكور الأمْوات الأوروبيين البيض ـ يؤذن ببدء حملة فاشيّة جديدة، وموت الحضارة الأوروبية ذاتها، والعودة إلى الرق، وزواج الأطفال، وتعدّد الأزواج أو الزوجات، والحريم.

غير أن التغييرات الفعليّة التي تعكس مصالح النساء أو الأمريكيين الأفارقة أو السّكان الأصليين ضمن الشّرعة، قد كانت في معظم الحالات طفيفة: فإن مواد الدراسات الإنسانية الغربية غالباً ما تتضمّن جين أوستن أو توني مور سون، وقد تضاف إليها كذلك روايات لشينوا اشيبي، وغابريال غارسيا مركيز، وسلمان رشدي.

لقد كان ثمة بعض حالات سخفٍ متطرّفة: كأنْ يرميَ علناً الأساتذة والطلابُ الأحدثُ سنّاً الأساتذةَ الأكبر سناً بالعنصرية، وكأنْ يشهّروا بأقرانهم لعدم سيرهم «على الصراط السياسي

(*) نصّ المحاضرة التي ألقاها الدكتور إدوارد سعيد، أستاذ الأدب الإنكليزي والمقارن في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك، في ٢٢ أيار ١٩٩١ أمام جمع من طلاب جامعة Cape Town في جنوبي أفريقيا.

(١) نسبةً إلى نكيولاس كوبرنيكوس، وهوفَلَكيٌّ بولندي (١٤٧٣ ـ١٥٤٣) اكتشف أنّ الشمس، لا الأرض، هي مركز المنظومة الشمسيّة (هامش المترجم).

المستقيم»[1]. بيد أنّ كل ذلك النقاش والخلاف يشدّد على حقيقة عامة، مؤدّاها أن ما يجري في المدرسة أو الجامعة ذو امتياز خاصّ بعض الشيء، سواء افتُرِضَ به أن يبدو «فوق» المصالح الضيّقة، والتحوّلات في النمط والأسلوب، والضغط السياسي، من جهة؛ أو أكّد من جهة ثانية على ضرورة انحراط الجامعة، ثقافياً وسياسياً، بقضايا التحوّل السياسي والاجتماعي، وبتطوير وضع الأقليات أو الفئات الدنيا، وبسوء استعمال السلطة، وبالزلّات الأخلاقيّة ـ وكلها قضايا ينبغي على الجامعة أن تجد علاجاً لها، أو أن تنقدها، أو تعارضها.

ومع أنّ آلافاً من القيود والشروط قد تدخل في نقاش طرف من الطرفين أو كليهما معاً، فإن ثمّة افتراضاً واحداً يُجمع عليه الاثنان. فكلّ منهما يرى أن وضع الجامعة أو المدرسة وما يرافقهما من الناحيتين الثقافية والاجتماعية أمور مميّزة، تختلف عن مواقع المجتمع الأخرى كالوظائف الحكومية، والمشغل، والمنزل. وأعتقد أن جميع المجتمعات اليوم تكرّس امتيازاً خاصاً للمؤسسة الأكاديميّة، سواء أعفاها ذلك الامتيازُ من الالتحام بعالم الحياة اليومية أو دفعها على العكس إلى الانخراط به. ويؤكّد ذلك الامتياز الخاص على أنّ لتلك المؤسسة أوضاعاً خاصة أو أنه يجب أن يكون لها مثلها. فالقول إن فلاناً متعلّم أو مُرَبّ يعني أن تتحدّث عن شيء له صلة بالعقل، وبالقيم الثقافية والمعنوية، وبعمليّة معيّنة من البحث والنقاش والتبادل، وكلّها أُمور لا يُصادفها المرء خارج المؤسسة الأكاديمية بالانتظام الذي يُصادفها داخلها. إنّ المؤسّسات الأكاديميّة تصوغُ عقل الأحداث/ الشبّان، وتهيئهم لمواجهة الحياة. وهذا هو الوضع عينه إذا نحن نظرنا الآن إلى هذه المسألة من وجهة نظر الأستاذ: فإن تُعلِّم يعني أن تنخرط في مهنة أو دعوة لا تُعنَيانِ أساساً بالربح المادي وإنّما بالبحث الأبدي عن الحقيقة.

إن هذه الأمور لهي أمور شديدة العلوّ والأهميّة، وتشهد ـ بالنسبة لمن قد جعل من العلم حياةً له ـ على الهالة الأصيلة التي تحيط بالمشروع الأكاديمي والثقافي. إن ثمة شيئاً مقدّساً ومكرّساً في الأكاديمية: ثمة إحساسٌ بالحرمة المنتهكة نختبره عندما تتعرض الجامعة أو المدرسة لضغوط سياسيّة فظّة. ومع ذلك فإني أعتقد أن إيمان المرء بتلك الحقائق الجبّارة لا يعني إعفاءه تماماً من الظروف ـ والبعض قد يُسمّيها «العوائق» ـ التي تمسّ التعليم اليوم وتؤثّر على تفكيرنا به وتصوغ جهودنا في الأكاديمية. إن النقطة التي أودّ أن أقولها هي أنّنا إذ نأخذ هذه الأمور الظرفية أو السياقية بعين الاعتبار، فإنّ البحث عن الحرية الأكاديمية ـ التي تُكَرَّسُ لها هذه المناسبة بجلاء ـ يغدو أكثر أهميّة وإلحاحاً وأشدّ تطلّباً للتحليل الدقيق والمتأمّل. ولما كان من الصحيح المطلق أنَّ المجتمعات المعاصرة تعامل الأكاديمية بجديّة واحترام، فإنّ على كل جمعيّة من الأكاديميين والمثقفين والطلاب أن تتصارع مع مسألةِ ما تكون عليه بالفعل الحريةُ الأكاديمية في ذلك المجتمع وذلك الوقت وما يتوجب عليها أن تكونه.

دعوني أتحدّث باختصار عن بقعَتي العالم اللتين أعرف عنهما أكثر ما أعرف. في الولايات المتحدة حيث أعيش وأعمل، حدث تغيّر بارز في الجو الأكاديمي مقارنة مع ما كان عليه حين كنت تلميذاً في الجيل الذي مضى. فحتى نهاية الستينات كان أكثر الناس يسلّمون بأنّ ما يجري في فناء الجامعة معزولٌ عن أي ارتباطٍ بالعالم الخارجي، سواء كان هذا الارتباط ثابتاً، أو متعاوناً، أو تآمريّاً (في أسوأ الأحوال).

ومع ذلك، فإنه بسبب تجربة الحرب الشديدة الوقع في فيتنام وبسبب التواصل الكثيف بين الأكاديمية ومؤسسات الحكومة والسلطة، فإن الحجاب قد انهتك إذا صحّ التعبير. ولم يعد من المسلّم به أنّ علماء السياسة أو علماء الإجتماع قد كانوا مجرّد منظّرين أشبه بالحكماء أو أنهم كانوا محض باحثين محايدين. فلقد اكتُشف أنّ الكثير منهم يعملون ـ سرّاً أحياناً وجهاراً أحياناً أخرى ـ في خدمة وزارة الخارجية الأمريكية أو وكالة المخابرات المركزية الأمريكية أو البنتاغون في قضايا من نوع العصيان المضادّ و«البحث القاتل».

وبالرغم من ذلك فبعد أن اعتُبرت فكرة انعزال الجامعة فكرة مهجورة، توالت ردود فعل معاكسة ومتساوية. وكاد أن يصبح رَوْسماً أن تُعتبر الجامعة ذراع الحكومة فحسب، وأنها لا تعكس إلّا مصالح الشركات ومؤسسات السيطرة، وأنّها يجب بالتالي أن تتحوّل بكليّتها إلى مكان يتعلم فيه الطلّاب كيف يصيرون مصلحين أو ثوريين. وصارت كلمة السرّ الجديدة: العلاقة بالرّاهن (relevance).

ومع دخول مجموعة جديدة من المواد التعليمية في الأكاديمية للمرة الأولى ـ وأنا أشير ههنا مرة أخرى إلى الدراسات المتعلّقة بالنساء والأقليّات وآثار الحرب والعنصرية والقمع الجنسي (gender) ـ فقد بدا حقاً أن ثمّة دنيويّة جديدة في الجامعة نفت عنها الانعزال النسبي الذي يبدو أنّها قد كانت مكرسة له في السابق.

واستجابة لذلك كلّه، فقد كانت «الحرية الأكاديمية» هي الشعار الذي أُعطي للحركة التي تزعم رغبتها في إرجاع الجامعة إلى نمط من

(١) Politically Correct؛ وقد تعمّدتُ استخدام التعبير القرآني لإبراز تقديس البعض في أمريكا للأفكار السياسيّة الجذريّة (هـ.م.).

الحياد (المأسوف على زواله أسفاً عظيماً) تجاه عالم الحياة اليومية وإلى إقامة مسافة بينها وبين ذلك العالم.

غير أنّه قد تم ههنا استحضار كل أنواع المبالغات والتشويهات الجدلية. فقد صُوّرت المؤسسة الأكاديميّة الأمريكية، خلال الثمانينات، بأنّها في قبضة مؤامرة ماركسيّة ثورية. وهذا بالطبع مفهوم خاطئ إلى درجة مضحكة. علاوة على ذلك فإنّ البرهان الذي قُدّم باسم الحريّة الأكاديمية زعم بأنّ إدخال مواد جديدة وأفكار جديدة كثيرة في المنهاج التعليمي التقليدي قد سبب انحداراً في المستويات العريقة التي تمتّعت بها الجامعة، وهي مستويات يؤكد الزاعمون أنها قد انحدرت ضحية الضغوط السياسيّة الخارجيّة.

معظم الجامعات الغربيّة مؤسّسات سياسيّة وهي امتدادات لدولة الأمن القومي الجديدة!

وكانت إعادة تكريس مبدأ ابتعاد الجامعة الحقيقي عن الحياة اليومية تعني العودة إلى المواد التعليميّة والأفكار والقيم المستمدّة بشكل حصريّ من تيار المفكرين الأوروبيين السائد: أفلاطون، أرسطو، سوفوكليس، ديكارت، مونتاني، شكسبير، باكون، لوك، وهلمّ جرّاً. ولقد كان أحد أشهر الكتب وأكثرها مبيعاً في القرن الماضي كتاب **انغلاق العقل الأمريكي** [لمؤلّفه آلان بلوم]، وهو خطبة لاذعةٌ طويلة ضد مجموعة مشكّلة من الأشرار، بمن في ذلك نيتشه والفكر النسوي التحرري والماركسية والدراسات المعنيّة بالسّود. وكان مؤلف ذلك الكتاب ـ الذي كان أستاذاً في جامعة كورنيل حين أغلقتها لفترة قصيرة مجموعةٌ من الطلاب الأمريكيين ذوي الأصل الأفريقي ـ من المرارة بحيث أن كتابه أعلن صراحة تأييده لحقّ الجامعة في تعليم نخبة صغيرة راشدة ومهيّأة بعناية، بدلاً من تعليم أعدادٍ ضخمة من الفقراء والمحرومين. والنتيجة ـ على نحو ما بيّن الكتاب بوضوح ـ هي أن حفنة صغيرة فحسب من أعمال الإغريق وبعض فلاسفة عصر الأنوار الفرنسيين ستنجح في الامتحانات القاسية التي تهيّئ لها إمكانيةَ الدخول إلى منهاج التعليمي «التحرّري» الجديد.

إنّ هذا ليبدو مضحكاً بالنسبة لكم، وأعتقد أنّه أمرٌ مضحكٌ بالفعل. ذلك أنّ الوصفة المعطاة لمعالجة ويلات الجامعة، لتحريرها من الضغوط السياسية، هي ـ بمعنى من المعاني ـ أسوأ من المرض نفسه. وبالتأكيد فإنّ المرء يخال أن استخدام مفهوم الحرية في الأكاديمية إنّما سيُعنى أساساً لا ظاهراً بإدخال المواد الجديدة لا باستبعادها. وإنه ليبدو بالتأكيد أنّ من المفترض في الجامعة أن تكون المكان الذي تُشجَّع فيه قدر المستطاع الكثير من المساعي الثقافية المثيرة والشيِّقة بدلاً من أن تكون المكان الذي تُمنع فيه.

وإنّي أُسلّم ـ كما ينبغي لكل واحدٍ أن يفعل ـ بأنّ مفهوم الحريّة لا يمكن أن يكون إجازةً تتيح للمرء (على نحو ما عبّر ماثيو آرنولد في سياق مختلف) بأن يفعل ما يشاء ويرغب. على أنّي أعتقد أنّه لا يمكن لمن يدعو إلى حق الطلاب والأساتذة في القيام بالمساعي الثقافية أن يقضي معظم وقته في التأكيد على أن حفنة فحسب من الكتب والأفكار والفروع والأساليب أهلٌ للاهتمام الثقافي الجدّي. إنّ حقائق الحياة الاجتماعية لتُعتبر من وجهة نظر هذا المنحى دنيئة ومحقّرة. على أنه ينبغي أن نلاحظ أن أساتذة كمؤلف **انغلاق العقل الأمريكي** لا يجدون أيّ صعوبة في قبول المال من الشركات والمؤسّسات الموجودة خارج الجامعة وتبنّي آراءهم الشديدة المحافظة. إنه ليس من المبالغة في شيء أن نقول إنّ ممارسات كهذه تكيل الأمور بمكيالين مختلفين: فالحق أنك لا تستطيع أن تتّهم أناساً بالعداء للحرية الأكاديمية لمجرّد أنهم يرحّبون بإدخال الهموم الدنيوية في المؤسّسة الأكاديمية، في حين أنّك عندما تقوم بالشيء نفسه تقريباً تعتبر نفسك «مُدعِّماً للمستويات العالية».

***

ثمّة تحدّ مختلف كلياً لمفهوم الحرية الأكاديمية نجده في الجامعات الوطنية في العالم العربي الذي هو مسقط رأسي. وإنّي أتحدَّث هنا عن معظم الجامعات الكبيرة العامة في كثير من البلدان العربية... تحكم معظم هذه البلدان حكومات غير دينية وإن كان بعضها ـ كالسعودية ـ يُسيَّر من قبل حكوماتٍ غير دينية ذات تفويض ديني. على أن ما يهم أن نفهمه هو أن الجامعات العربية، باستثناءات قليلة، ليست جامعات قوميّة فحسب بل مؤسسات سياسيّة كذلك، وذلك لأسباب مفهومة تماماً. فقد كان العالم العربي **طوال قرون** متعددة تحت حكم الكولونيالية العثمانية أو الأوروبية. وكان استقلال بلدان مثل مصر وسوريا، مثلاً، يعني أن الشباب قد صار بمقدورهم أخيراً أن يتقنوا تقاليد بلدانهم العربية وتواريخها ولغاتها وحضاراتها. وفي وضعي أنا بالذات على سبيل المثال، فقد تلقيتُ علومي جميعها في المدارس البريطانية الكولونيالية في فلسطين ومصر، حيث كان التدريس منصبّاً على تاريخ المجتمع البريطاني وأدبه وقيمه. والأمر نفسه تقريباً حصل في المستعمرات البريطانية (كالهند) والفرنسية

(كالجزائر) حيث افتُرِض أنّ على أبناء البلد الأصليين أن يتعلّموا أوّليات الثقافة من خلال الاصطلاحات والأساليب المصمّمة في الواقع لكي تُبقي نُخبَ أبناء البلد هذه خاضعة للحكم الكولونيالي ولتفوّق التعليم الأوروبي، وهكذا دواليك. وحتى بلوغي السادسة عشرة من العمر كنت أكثر اطّلاعاً على نظام الأوقاف الكنسيّة في القرن الثامن عشر في إنكلترا من اطّلاعي على كيفية عمل الأوقاف الإسلامية في الأجزاء الخاصة بي من هذا العالم. وكانت مهزلة المهازل أن يكون القناصل الكولونياليون ككرومر وكيتشنر مألوفين لديّ أكثر من هارون الرشيد وخالد بن الوليد!.

عندما تحقّق الاستقلال نتيجة للنضالات المعادية للاستعمار، كان التعليم من بين الميادين الأولى التي تغيّرت. أذكر، على سبيل المثال، أنّ تركيزاً شديداً قد حصل عقب ثورة ١٩٥٢ في مصر على تعريب المنهاج التعليمي، وتعريب القواعد الثقافية، وتعريب القيم التي ينبغي تلقينها في المدارس والجامعات. والوضع نفسه ينطبق على الجزائر بعد عام ١٩٦٢، حيث أُوْعز للمرّة الأولى إلى جيل كامل من المسلمين بدراسة اللغة العربية التي كانت قد مُنعت إلاّ في الجوامع عندما كانت الجزائر لاتزالُ تُعتبر دائرة من دوائر فرنسا وتُحْكَم وفق ذلك الاعتبار. وتبعاً لذلك فإنّ من المهم أن نفهم الشوقَ الذي سرى في فكرة استرداد الأرض التربويّة التي كانت لسنوات طويلة محتلّة من قبل الحكام الأجانب في العالم العربي. كما أنّ من المهم أن نفهم الجرحَ الروحي العميق الذي أحسه الكثيرون منّا من جرّاء الوجود الثابت بيننا لأجانب متجبّرين علّمونا أن نحترم القواعد والقيم البعيدة عنا أشدّ من احترامنا قيمنا وقواعدنا الخاصة بنا. لقد أُشعرنا بأنّ حضارتنا دون غيرها من الحضارات، وأنّ تلك الدونيّة قد تكون خِلقةً في حضارتنا، وأن حضارتنا هذه شيء يجب أن يُثير الخجل فينا.

إنه سوف يكون من الخطأ أو العبث أن يُوحىَ بأنّ التربية القومية المستندة إلى الأعراف العربيّة هي في حدّ ذاتها تافهة أو فقيرة. إن التقليد العربي ـ الإسلامي لهو واحد من الإسهامات الثقافية العظيمة التي قُدّمت للإنسانية. وفي جامعتي فارس والأزهر القديمتين، كما في المدارس المختلفة المنتشرة في العالم العربي، تجربة تربويّة غنيّة قد قُدّمتْ لأجيال لا تُحصى من التلاميذ. ولكنّه من الصحيح أيضاً القول إنّ الجامعات الوطنية في الدول العربيّة المستقلّة حديثاً قد اعتُبِرت ـ بغضّ النظر عن كون مثل هذا الاعتبار صواباً أو خطأ ـ امتداداتٍ لدولة الأمن القومي الجديدة. وهذا يبرهن، مرة أخرى، على أن جميع المجتمعات تُضفي امتيازاً ملحوظاً على الجامعة والمدرسة بوصفهما بوتقتينْ تتشكّل فيهما الهويّة الوطنيّة.

لكن التربية الحقيقيّة في العالم العربي غالباً ما كانت منقوصة إذا صحّ التعبير. ففي حين وقع الشبّان العرب في الماضي ضحيّة لتدخُّل الأفكار والقواعد الغربيّة، فإنهم الآن يُعاد خلقهم في صورة الحزب الحاكم الذي أضحى بسبب الحرب الباردة والصراع العربي الإسرائيلي، حزبَ الأمن القومي، والحزبَ الوحيد في بعض البلدان كذلك. فبالإضافة إلى الضغط الشديد المتزايد على الجامعات لفتح أبوابها للجميع في المجتمع الجديد ـ وهي سياسة مثيرة للإعجاب الشديد ـ فإن الجامعات قد صارت كذلك أرض الاختبار بالنسبة للقوميين الحازمين. وكانت تعييناتُ الأساتذة ـ كما هو الحال في كثير من الأماكن في العالم اليوم ـ تعييناتٍ حكومية. وللأسف فإنّ الولاء السياسي، لا التفوّق الثقافي، قد جُعل في كثير من الأحيان محكّاً للترقية والتعيين. وكانت النتيجة أنّ الحياء وانعدام الخيال انعداماً متعمّداً والمحافظة الحذرة قد نجحت في أن تحكم الممارسة الثقافية. ولمّا كان الجو العام في العالم العربي قد غدا في العقود الثلاثة الماضية تآمرياً وغدا كذلك ـ وهذا ما يؤسفني قوله ـ قمعياً (وكل ذلك باسم الأمن القومي)، فإنّ القومية في الجامعات قد أضحت تمثّل التكيّف مع الواقع لا الحرّيّة، والحذرَ والخوف لا الذكاء والجسارة، والحفاظ على النفس لا تعزيز المعرفة.

الجامعات العربيّة تمثّل التكيُّف لا الحرّيّة، والحَذَرَ لا الجسارةَ، والحفاظَ على النّفس لا تعزيز المعرفة!

ولم يقتصر الأمر على هجرة عدد ضخم من الأشخاص اللامعين والموهوبين من العالم العربي، وإنّما أستطيع القول كذلك إنّ مفهوم الحرية الأكاديمية بكامله قد انحدر انحداراً كبيراً خلال العقود الثلاثة الماضية. ولم يعد ممكناً أن يكون المرءُ حرّاً في الجامعة إلاّ إذا تجنّب تجنّباً تاماً كُلّ ما يثير الشبهة أو الاهتمام غير المُرَحَّب بهِ. وإنّي لا أودّ أن أقوم بوصف طويلٍ ومُحزن لما آل إليه وضع الجامعات العربية في معظم خصائصها الراهنة ـ وهو وضع شديدُ التثبيطِ والتهميد ـ، ولكني أعتقد أنّ من المهم أن نربط ذلك الوضع الكئيب بانعدام الحقوق الديموقراطية وغياب الصحافة الحرّة وحلول جوّ خِلْوٍ من الرفاهة والثقة في جميع أرجاء المجتمع الأخرى. ولا يقدر أحدٌ أن يقول إنّ تلك الأشياء ليست مترابطة؛

فالواقع أنها واضحة الارتباط. إنّ القمع السياسي لم يكن، في يوم من الأيام، في صالح الحرية الأكاديمية، بل إنه قد كان ـ ولعلّ هذا أشدّ أهميّة ـ كارثياً بالنسبة للتفوّق الأكاديمي والثقافي. إنّ تقييمي للحياة الأكاديميّة العربيّة هو التالي: **إنّ ثمناً أبهظ ممّا ينبغي قد** تم دفعه من أجل تثبيت أقدام الأنظمة القومية التي أذنت للأهواء السياسية ولإيديولوجيّة الامتثال بأن تسود المؤسسات المدنية كالجامعة، وأن تبتلعها رُبّما. إن قسر ممارسة الخطاب الثقافي على الامتثال لإيديولوجية سياسية مقرّرة سلفاً لهو إلغاءٌ للفكر برمّته.

إنّ المؤسسة الأكاديمية الأميركية، على مشاكلها، في وضع مختلف تماماً عن نظيرتها في العالم العربي. إنّ الإيحاء بأنّ ثمة أوجه شبه واضحة بين الاثنتين يؤدي إلى تشويه صورة كُلّ منهما. على أنّي لا أودّ أن أتغنّى بحريّة البحث الأشدّ جلاءً، وبمستوى الإنجاز الثقافي الأعلى بشكل عام، وبمجال الاهتمامات الشديدة الاتساع ـ وكلها أمور ظاهرة في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية ـ على حساب القيود والمصاعب الأكثر وضوحاً في الجامعة العربيّة التي تعاني، بعد كل ما قدّمنا، مصيراً مشتركاً مع الكثير من الجامعات الأخرى في العالم الثالث. إنّ مدحاً متعالياً كهذا لفضائل التربية الغربية اليوم سوف يكون شديد السهولة والسذاجة.

ومع ذلك فإنّ من المهم أن نُبيّن الصلة بين أوضاع تربوية مختلفة مماثلة لتلك التي نجدها في كُلّ من الشرق الأوسط والولايات المتحدة؛ فإنّنا سوف نلاحظ إذّاك أنّ ثمة أولويّةً قد وُضعت عند الاثنين على **الهويّة الثقافية والقومية للتربية المعطاة**. وقد تحدّثتُ من قبل عن المناظرة التي تجري بين المُدافعين عن الشرعة الغربيّة في الجامعات الأمريكية وأعدائها؛ وتحدّثت كذلك كيف أن الجامعات العربية في أعقاب الاستعمار والاستقلال قد أوْلَتْ درجةً عالية من التشديد على عروبة ما كان يُدرّس. في الوضعين كليهما إذن، ثمة فكرةٌ واحدة ـ هي الهوية القومية ـ تشعّ رغم اختلافهما الشديد وبُعد الواحد منهما عن الآخر عادةً. إن هذه الفكرة بالتحديد ـ أميركية وغربيّة في الوضع الأول، وعربية إسلامية في الثاني ـ هي التي تؤدّي دوراً ذا أهمّيّة مدهشة بوصفها سلطةً ومرجعاً في العمليّة التربويّة كُلّها. وإنّي أريد أن أطرح سؤالاً يدور حول كيف أنّ الأهمّيّة المركزيّة والسلطة اللّتين تُعطيان للهويّة القوميّة تمسّان الحرّيّة الأكاديميّة ـ وأعني ما يرشح باسم هذه الحرّيّة ـ وتؤثّران عليها بشكلٍ مكتوم غالباً ما يكون خلواً من أيّ مناقشة أو اعتراض.

عندما ناقشت سابقاً كيف أن الظروف الاجتماعية والثقافية المعينة التي تكتنف الحرية الأكاديمية في كل مجتمعٍ هي التي تحدّد مشكلة هذه الحرية، كانت الهوية القومية هي ما كنت قد عنيتُه بدرجة كبيرة. ولا شك أن هذا الوضع ينطبق على مجتمعٍ كجنوبي أفريقيا، الذي يشهد الآن تحوّلاً مميزاً في صعوبته ووطأته. غير أنّ المرء إذ يتطلّع إلى مناطق أخرى في العالم، فإنه يجد أن الكثير من البلدان تشهد سجالاً مماثلاً حول ماهية الهوية القومية أو ما يجب أن تكون عليه. إنّ هذا السجال يكاد أن يعرِّف ـ أكثر من أيّ عاملٍ آخر ـ الوضع السياسي والثقافي في أواخر القرن العشرين؛ فإذ يصغُر العالم ويغدو أكثر توافقاً من الناحية الاقتصادية والبيئويّة وعبر الثورة في وسائل الاتصال، فإن ثمة إحساساً متعاظماً بأنّ المجتمعات تتفاعل ـ وغالباً ما يكون هذا التفاعل سَحْجاً ـ من خلال تعريف هوياتها القومية. تأمّل، على المستوى الشامل، الأهمية التي يحتلها اليوم المجتمعُ الأوروبي الغربي بوصفه كتلة ثقافية واحدة ضخمة تتفاعل مع المجتمع الأوروبي الشرقي والاتحاد السوفياتي واليابان والولايات المتحدة والكثير من بلدان العالم الثالث. وانظرْ كذلك إلى السجال القائم بين العالم الإسلامي والغرب، حيث تؤدي الصور القومية والثقافية والدينية التي يقدّمها كُلٌّ من العالمين عن ذاته دوراً شديد القوة.

إنّي مقتنع بأنّ الحديث عن الهيمنة ومحاولات السيطرة والتحكم بالموارد في هذا الصراع الكوني لهو حديثٌ شديدُ الصحّة وإن يكن ميلودرامياً كذلك.

لكنّ القصة لا تنتهي عند هذا الحدّ. ففي داخل مجتمعات كهذا المجتمع وكغيره في أجزاء مختلفة من العالم الغربي والأفريقي والآسيوي والإسلامي، ثمّة سجال يدور كذلك حول مفهوم الهويّة القومية الذي ينبغي أن يسود. ورغم أن هذا السؤال ذو أصول فلسفية وتاريخيّة، فإنّه يقود المرء في نهاية المطاف إلى المسألة السياسيّة العاجلة التي تُعنى بكيفية حُكم هذا المجتمع متى حُدد تعريف الهوية. إنّ النظر المتمعّن إلى تاريخ الإمبريالية والاستقلال الحديث قادر أن يستوعب مركزية المناظرة القائمة. ففي الجزائر ـ على نحو ما تشهد كتابات فرانز فانون ببلاغة ـ اعتبرَ الفرنسيون الجزائريين عرقاً أدنى لا يمكنه أن يتبوأ سوى مرتبة التابع المرؤوس. بل إن ألبير كامو نفسه، وهو الكاتب الإنساني البارز الذي كان ينتمي إلى جمهور المستوطنين الفرنسيين المولودين في الجزائر، قد صوّر الجزائريّ في قصصه على هيئة المخلوق المتوعّد الذي لا يملك اسماً؛ وفي نهاية الخمسينات جهر كامو في **التاريخ الجزائري** بأن ليس ثمة أمّة جزائرية مسلمة. غير أن مثل هذه الأمّة قد كانت موجودة بالطبع. وبعد تحرير الجزائر عام ١٩٦٢ كان من المهمات الأساسية لجبهة التحرير الوطني الجزائري أن تعيد تأسيس وحدة الهوية

الجزائرية المسلمة ومركزيتها وأسبقيتها وسيادتها. وقد ترافق مع خلق بيئة حكومية جديدة في الجزائر وضعُ برنامج تربوي يركّز أوّلاً على تعليم اللغة العربية وعلى التاريخ الجزائري اللذين كانا من قبل ممنوعين أو تابعين لبرامج تشدّد على تفوّق الحضارة الفرنسية.

وبالطبع فإن جنوبي أفريقيا سوف تشهد ـ وهي تشهد الآن بدون أدنى شك ـ الدينامية نفسها التي تتجسّد في طبيعة البرنامج التربوي، إذْ تخرج البلاد من نظام التمييز العنصري (الابارتايد) إلى نظام جديد من الحكم الديموقراطي الذي لا ينحاز إلى عرقٍ دون آخر. لكنني أودّ أن أُدلي ببضع نقاط أخرى في هذا الموضوع، لما له من صلة بمسألة الحرية الأكاديميّة.

النقطة الأولى هي أنّ العلاقة بين الهوية القوميّة والهويات القومية الأخرى، في وضع يكون فيه النزاع الحضاري عالمياً، سوف تنعكس في المؤسسة الأكاديمية. السؤال هو: كيف يتمّ ذلك الانعكاس؟. إنّ كُلّ حضارة تُخْبِر عن ذاتها، وكل حضارة تؤكّد، بالطبع، تفوّقها على الحضارات الأخرى. إنّ دراسة التقاليد والروائع والأساليب التأويلية العظيمة في حضارة من الحضارات تُميل أفراد هذه الحضارة إلى مشاعر الإجلال والاحترام والولاء بل الوطنية كذلك. وإنّ هذا لأمر مفهوم. بيد أني أعتقد أن لا حضارة توجد في معزل عن الحضارات الأخرى؛ ولمّا كان من الطبيعي أن تكون دراسة التراث القومي الخاصّ بفردٍ من الأفراد في المدرسة والجامعة أمراً مسلّماً به، فإنّه يتوجّب علينا ـ أثناء دراسة ثقافة ذلك الفرد ـ أن ننظر إلى ما يتم نقله كذلك من الحضارات **الأخرى** والتقاليد **الأخرى** والمجموعات القومية **الأخرى**. وإنّي أودّ أن أزعم بأنّ الحريّة الأكاديمية الحقيقية سوف تواجه خطراً كبيراً لَوْ حَمَلتِ السلطة المسبغة على الثقافة القومية الخاصّة سلطةَ إدامة العداوة بين الحضارات؛ لأن ذلك سوف يعني الإذعان لضرورة أن يتعبّد الخطاب الثقافي أمام مذبح الهوية القومية ويحتقر الهويات الأخرى ويشوهها.

لأفسرّ ما قلته. تاريخياً، لكل مجتمعٍ آخَرُهُ: فللإغريقِ البرابرةُ، وللعرب الفُرسُ، وللهندوس المسلمون، وهكذا دواليك. ولكن لمّا كان القرن التاسع عشر قد وحّد النظام العالمي، فإنّ الثقافات والمجتمعات اليوم باتت مختلطة. ليس ثمّة من بلد في العالم مصنوع من مواطنين متماثلي الصفات والخصائص: فلكل بلد مهاجروهُ و«آخَروه» الداخليّون؛ وكل مجتمع ـ شأنه في ذلك شأن العالم الذي نعيش فيه ـ خليطٌ من الأجناس. ومع ذلك فإنّ ثمة تناقضاً في قلب هذا العالم الحيويّ المركّب المختلط نفسه. وأقصد بذلك التناقض: التناقض بين حقيقة الأجناس المختلطة من جهة، ومفهوم الهويّة القومية من جهة أخرى ـ وهو تناقضٌ قد كُرّس له الكثير من التعليم. فلو استحضرنا مرة أخرى المثالَيْن اللذَين أعطيتُهما آنفاً (عن المناظرة حول مسألة ما هو غربيّ في الجامعات الأمريكية، وعن تسييس عروبة الجامعات العربية)، فإننا سوف نلاحظ في الحالتين أن ثمة مفهوماً متداعياً تماماً لهويّة قوميّة أَوْحدَ يكاد يسوّد هذه الهوية على التشكيلة الحقيقية والتنوّع المتشعّب الجوانب للحياة الإنسانيّة. في الحالتين كلتيهما ثمة إقحامٌ لنوع من المفهوم الفَوْقَـوْميّ (supernational): الغرب في الولايات المتحدة؛ والعرب أو الإسلام في بعض البلدان العربية التي تحتوي على جمهور كبير من الأقليّات. غير أن هذا لا يحسّن الأوضاع على الإطلاق، لأنّ مزيجاً من السلطة والموقف الدفاعي يكبح الفكر في الحالتين ويعوقه ويُشوّهه في نهاية المطاف. إنّ ما يهمّ آخر الأمر بشأن «الغَرْب» أو «العرب» ليسَ في رأيي ما تستبعده مثل هذه المفاهيم، وإنّما ما ترتبط به، وما تستوعبه من أشياء، وأهميّة التفاعل فيما بينها من جهة وبين هذه الحضارات الأخرى من جهة ثانية.

روح الحياة الثقافيّة روح نقديّة لا تبجيليّة ووطنيّة.

ليس لديّ طريقٌ سهلة لحل هذا التناقض الشديد الخطورة. غير أني أعلم، مع ذلك، ان معنى الحريّة الأكاديمية لا يُمكن أن يختزل ببساطة إلى تبجيل سلطة الهوية القومية التي لم تخضع للفحص، وإلى تبجيل ثقافتها. فالحياة الثقافية ـ وأنا أتكلم ههنا عن العلوم الاجتماعية والإنسانيات بشكل أساسي ـ هي في جوهرها حريّة أن تكون نقدية: إنّ النقد هُوَ الحياة الثقافية عينها؛ ورغم أنّ الفضاء الأكاديمي جزءٌ كبير من هذه الحياة، إلاّ أن روحها روحٌ ثقافية ونقديّة، لا تبجيلية ووطنية.

إن واحداً من أعظم دروس الروح النقديّة هو أن الحياة والتاريخ الإنسانيّين دنيويّان، أي أنّ من يشيّدهما ويعيد إنتاجهما هم في الواقع رجالٌ ونساء. إنّ المشكلة في غرس الهوية الثقافية أو القومية أو الإثنيّة في الأذهان تكمن في أنّ ذلك الغرس لا يُراعي بقدر كاف حقيقة أنّ تلك الهويّات تشييداتٌ، لا نتاج الطبيعة أو الله. فإذا كان للمؤسسة الأكاديمية أن تكون مكاناً لتحقيق الفكر، لا الأمّة ـ وذاك ما أعتقد أنه مبرّر وجود المؤسسة الأكاديمية ـ فإنّ على الفكر أن لا يُقسر على أن يكون عبداً لسلطة الهوية القومية. وإلاّ،

فإنني أخشى أن تعيد المؤسسة الأكاديمية تكرير المظالم والأعمال الوحشيّة والارتباطات غير العاقلة التي شوهت التاريخ الإنساني تشويهاً عظيماً. وإذاك تفقد المؤسسة الأكاديمية الكثير من حريّتها الثقافية الحقيقية.

والآن اسمحوا لي أن أتحدّث بنبرة شخصية بل وسياسيّة كذلك. إنني شخصياً أنتمي - كما ينتمي كثيرون غيري - إلى أكثر من عالم واحد. فأنا عربي فلسطيني، وأنا أمريكي كذلك. وذاك ما يمنحني منظوراً مزدوجاً غريباً كي لا نقول شاذّاً. علاوة على ذلك فأنا بالطبع إنسانٌ أكاديمي. إنّ أيّاً من هذه الهويّات ليست مانعاً في وجه الأخرى؛ فكلّ واحدة منها تؤثّر في الأخرى وتستخدمها. إنّ ما يعقّد الأمور هو أنّ الولايات المتحدة تخوض حرباً تدميرية ضدّ بلد عربيّ، هو العراق، الذي كان بدوره قد احتلّ بطريقة غير شرعيّة بلداً عربياً آخر هو الكويت وحاول أن يُلغيه. والولايات المتحدة هي كذلك الراعي الأوّل لإسرائيل، وهي البلد الذي اعتبر - كفلسطيني - أنّه دمّر المجتمع والعالم الذي ولدتُ فيه. إسرائيل اليوم تفرض احتلالاً عسكرياً وحشياً على الضفة الغربية وغزّة الفلسطينيتين. ولهذا فإنّي مطالبٌ بأنْ أتغلّب على التوترات والتناقضات المختلفة الكامنة في سيرتي نفسها.

من الواضح أنّي لا أستطيع أن أتعاطف على الإطلاق مع انتصارية هويّة من الهويات، لأن خسارة الأخريات وحرمانها أكثر إلحاحاً بالنسبة لي. إنّ ثمة سخرية في حقيقة أنني، إذ أتحدث كأمريكي إلى مواطنين من جنوبي أفريقيا وفي جامعةٍ جنوب - أفريقية في موضوع الحرية الأكاديمية، فإنّ الجامعات والمدارس في فلسطين تُغلَقُ وتُفتح بقرار تأديبي متعمّد من السلطات العسكرية الإسرائيلية. لقد ساد مثل هذا الوضع منذ شباط ١٩٨٨، واستمرّت الجامعات الرئيسية مغلقة. إنّكم حين تعلمون أن أكثر من ثلثي مواطني فلسطين المحتلّة هم دون الثامنة عشرة من العمر، فإنّ حرمانهم من المدرسة والكلية والجامعة بموجب مرسوم نظامي أمرٌ مُريع. وفي الوقت نفسه يذهب الأطفال والشباب اليهود بحريّة إلى مدارسهم وجامعاتهم ذات المستوى المحترم. إن ثمة جيلاً كاملاً من الأطفال الفلسطينيين يخضعون للتجهيل الفعلي بسبب المخطّط الإسرائيلي والرؤية المبرمجة. وحسب معلوماتي فإنّ المثقفين والأكاديميين الغربيين لم يقوموا بأيّ حملة حقيقيّة منظمة تهدف إلى التخفيف من وطأة هذا الوضع. لقد احتج بعضُ الأفراد على ذلك الوضع بدون شك، غير أن إسرائيل لا تزال تمارس مثل هذه الممارسات وغيرها مما يهدف إلى إنكار الهوية الوطنية الفلسطينية بَلْ إلغائها برمّتها. وإن إسرائيل لتفعل ذلك وسط معارضة غربية ضئيلة. وبالطبع فإنّ المساعدات الأمريكية مستمرة، والتغنّي بديموقراطية إسرائيل مستمر. ولكن ما هو أكثر صلة بالنقطة التي أحاول أن أبيّنها هنا هو أنّ ممارسات إسرائيل الساعية إلى إنكار الهوية الوطنية الفلسطينية ومحوها وجعلها مستحيلة الوجود إلّا بوصفها متعلقة «بالسكان العرب» في «يهودا والسامرة» (وهو ما يُطلق على الضفة الغربية وغزّة في الخطاب الإسرائيلي الرسمي) -

أنا فلسطيني عربي أمريكي، ولا أتعاطف مع انتصار أيّة هويّة من هذه الهويّات على الأخرى!

أقول إنّ مثل تلك الممارسات لا تتمّ على يد كولونياليّين حديثين وإنّما على يد أحفاد شعب، هم اليهود، قد كانوا أنفسهم قبل أقلّ من جيل خلا ضحايا ممارسات مماثلة. أنْ تصير الضحيّة جلّاد شعبٍ آخر لَهُوَ قلبٌ للتاريخ يبعث في المتأمّل الهولَ. أن يضطهد ذلكَ الجلادُ الجديدُ الشعبَ الذي حرمه من حقوقه ونفاه خارج وطنه. مستفيداً طَوَال فترة اضطهاده ذاك من الدعم الغربي المعنوي السخي لإسرائيل، لهو حقيقة مرعبةٌ في وحشيتها.

وإلّا فلماذا يتمّ مثل ذلك الاضطهاد لو لم يكن يهدف إلى تثبيت هوية وطنية جديدة وقومية جديدة - هي الإسرائيلية - التي تقضي بغياب هوية وطنية متعارضة وقومية موجودة قبلاً - هي الفلسطينية؟ إنني لا أستطيع ولن أحاول أن أُفسّر لماذا تصنع إسرائيل ما تصنعه بحقّ الشعب الفلسطيني. غير أنني أستطيع أن أقول، بتفهّم وتعاطف، إنّ أكثر الفلسطينيّين الذين يعانون اليوم من مثل تلك البلايا يتطلّعون بالطبع إلى اليوم الذي يمكنهم فيه أن يمارسوا حقّ تقرير مصيرهم في دولة مستقلّة خاصّة بهم، ويتطلّعون إلى اليوم الذي تستطيع فيه الجامعات والمدارس الفلسطينية أن تُعلم الشباب والأحداث تاريخ الحضارة العربية وتقاليدها إلى جانب تاريخ الحضارات الأخرى التي تشكّل التاريخ الإنساني وتقاليد تلك الحضارات. إنّ أغلبيّة المواطنين في جنوبي أفريقيا يشعرون ولا ريب بالوجع الذي نحس به ويشعرون كذلك بالإهانة والقمع لرؤية ممثّلينا يُحرمون من حقهم في تمثيل شعبهم، ولرؤية نضالنا يُنعت بـ «الإرهاب» وحده، ولحقوقنا السياسية تُنكر علينا، ولحق تقرير

مصيرنا يُؤجّل إلى ما لا نهاية، ولعقاب جماعي يمارَس علينا كُلّ دقيقة. أليس واقعاً أن ما يجعل تلك الممارسات أشدّ إيلاماً أنها غالباً ما تتم باسم الأخلاقيّة الغربيّة والتوراتية/ الإنجيلية المدعومة بتراث عريق من الحكمة والعلم والتطوّر والخبرة التقنية؟ ما أشدَّ ما يشعر به السكان الأصليون من الاستهتار والاشمئزاز تجاه ذواتهم إذ يجرؤون على مقاومة هوية ثقافية [غربية] بمثل هذه الفتنة؛ وإذ يملكون الوقاحة لأن ينعتوا أعمالاً كإغلاق المدارس والجامعات على يد تلك السلطات، بالوحشية والظلم!

إن مثل هذا الوضع، لمن يعرف قليلاً عن تاريخ الاستعمار في العالم غير الأوروبي، سوف يزول لا محالة. لقد دام الاحتلال البريطاني للهند عشرات من الأجيال، لكنّ البريطانيين غادروا الهند في نهاية المطاف؛ وبعد مئة وثلاثين سنة من الاحتلال، غادر الفرنسيون الجزائر؛ وبعد وقتٍ ما سوف تزول سياسة التمييز العنصري في جنوبي أفريقيا. إنّ اضطهادنا، نحن الفلسطينيين، سوف ينتهي هو الآخر، وسوف نقرر مصيرنا بأنفسنا، لا على حساب شعبٍ آخر، وإنّما من خلال دولة فلسطينية مجاورة لإسرائيل. إنّ التحدي هو ما سوف نصنعه، ثقافياً وأكاديمياً، باستقلالنا المكتسب. إنني أطرحُ هذا السؤال بوصفه، ربما، السؤال الأكثر جدّية بالنسبة لمن يواجهه ـ وليس هؤلاء المواجهون مِنْ بين من كانوا في أسفل المجتمع فحسب، بل إنهم ينتمون إلى الفريق الذي سوف يحقّق الحريّة أخيراً.

لأطرح السؤال بالشكل التالي: أيّ نوع من السلطة، أي نوع من القواعد الإنسانية، أيّ نوع من الهويّة، سوف نسمح لأنفسنا بأن يقودنا وأن يُرشد بحثنا وأن يملي علينا أنماطنا التربوية؟ هل نقول: ها إننا قد ربحنا الآن وحققنا المساواة والاستقلال، فلنرفعْ أنفسنا وتاريخنا وهويتنا الثقافية والإثنية فوق الآخرين وفوق تواريخهم وهوياتهم، ولنعطِ (على نحو غير نقدي) هويتنا الخاصة بنا مركزيةً وهيمنة قاهرة؟ هل نستعيض عن النموذج الأوروبي التمركز بنموذج أفريقي التمركز أو إسلاميّ/ عربي التمركز؟ أم أنّنا ـ أسوة بما حدث مراراً في عالم ما بعد الاستعمار ـ نحقق استقلالنا لكننا نلجأ إلى نماذج تربوية نستقيها بكسلٍ من أماكن أخرى ونتبناها على نحوٍ تقليدي وغير نقدي؟ وباختصار، هل نستخدم الحرية التي حاربنا من أجلها لكي ننسخ القيود التي زوّرها لنا العقل والتي استعبدتنا يوماً، فننطلق بعد أن شككنا أنفسنا فيها إلى فرضها على من هم أقل حظوة منّا؟

إن طرح هذه الأسئلة يعني أن الجامعة ـ وبشكل عام المؤسسة الأكاديمية، ولكن الجامعة، في رأيي، بشكل خاص ـ لها دورٌ مميز في معالجة هذه الأمور. فالجامعات توجد في العالم الحي، رغم أن كل جامعة ـ كما سبق أن أوحيت ـ توجد في عالمها الخاص ولها تاريخ وظروف اجتماعية خاصة بها. إني لا أستطيع أن أُقنع نفسي بأن

لقد دام الاحتلال البريطاني للهند عشرات الأجيال؛ ودام الاحتلال الفرنسي للجزائر ١٣٠ سنة؛ وسوف ينتهي اضطهادنا، نحن الفلسطينيّين وشعب جنوب إفريقيا!

الجامعة ـ على ضرورة عدم تحويلها إلى ساحة سياسية مباشرة ـ خِلْوٌ من عوائق البيئة المحيطة بها ومن مشاكلها وتفاعلاتها الاجتماعية. ما كان أجدر بالمرء أن يُراعي كل هذه الحقائق بدل أن يتحدث باستهتار عن الحرية الأكاديمية على نحوٍ وهميّ ولامبالٍ، كما لو أن الحرية الحقيقية ممكنة وأنّها متى تحققت فإنها ستواصل التحقق من غير توقف ولا اضطراب! عندما بدأت التدريس منذ حوالي الثلاثين عاماً، انتحى بي زميلٌ أكبر سناً وأعلمني أن الحياة الأكاديمية غريبة حقاً: فهي تبعث على السأم القاتل أحياناً، وهي مهذبة عموماً ومرهفة ـ على طريقتها الخاصة ـ حتى العجز، لكنها ـ أيّاً يكن الأمر، أضاف زميلي ـ أفضل بالتأكيد من العمل!. إن أحداً منا لا يستطيع أن ينكر الإحساس بالحظوة داخل الحرم الأكاديمي، أن يُنكر الإحساسَ الحقيقي بأننا نقرأ الكتب ونتحدث ونكتب عن أفكار وتجارب وحقبات عظيمة، فيما يذهب معظم الناس إلى أعمالهم ويعانون قلقهم اليومي. وفي رأيي فإنّه ليس ثمة من حظوة أعظم من هذه الحظوة. لكن الواقع أنْ لا جامعة (أو مدرسة) يمكن أن تكون، حقاً، ملجأ يفزع إليه المرء هرباً من مصاعب الحياة الإنسانية، وتحديداً من الجماع السياسي بين مجتمع معيّن وثقافة معينة.

على أن هذا لا ينكر حقيقة أن للجامعة ـ كما عبّر Newman بأسلوب جميل جدير بالتذكر ـ :

> الهدف التالي والرسالة التالية: ألّا تبحث في الواقع الأخلاقي ولا الإنتاج الميكانيكي، وأن تصرّح بأنها لا تثقّف المرء المهارة الفنيّة ولا الواجب؛ وظيفتها هي الحضارة الثقافية؛ وهنا تستطيع أن تغادر

طالبي العلم فيها، وسوف تنهي عملها حين تنهي المقدار المذكور هذا. إنها تثقف العقل في أن يفكر بطريقة جيدة في جميع الأمور، وأن يسعى إلى الحقيقة وأن يدركها.

لاحظِ العناية التي يختار بها نيومان ـ الذي لعله أن يكون هو و Swift أعظم كتّاب النثر الإنكليز ـ كلماته المعبرة عن الأفعال التي تؤدَّى في طلب العلم: كلمات من نوع «تُثقِّف» و«يَسْعى» و«يُدرك». إنّ أياً من هذه الكلمات لا تتضمن ما يُوحي بالإكراه، أو المنفعة المباشرة، أو المزيّة الفورية، أو السيطرة. ويقول نيومان في موضع آخر:

المعرفة أمرٌ ثقافي، يدرك ما يحس به عبر الحواس. إنه أمر يكوّن رأياً في الأشياء، يرى أكثر مما تقدمه له الحواس؛ يفكر بما يراه وأثناء رؤيته لما يراه ويمنح هذا فكرة من الأفكار.

ويُضيف:

أن تجهل ترتيب الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض فهو حال العبيد أو الأطفال. أمّا أن ترسم مخطّطاً للعالم فهو مفخرة الفلسفة أو طموحها على الأقلّ.

إنّ نيومان يعرّف الفلسفة بأنها أعلى مرتبةٍ في المعرفة.

إنّ هذه الأقوال ذاتُ بلاغةٍ لا تُضاهى، ولن يَنقص من قيمتها إلّا القليل حين نُذكّر أنفسنا بأن نيومان كان يتحدث إلى/ عن الرجال الإنكليز، لا النساء، وبأنه كان يتحدث عن تربية الشبان الكاثوليكيين [دون غيرهم]. ومع ذلك، فإنّ الحقيقة العميقة في ما يقوله نيومان، تهدفُ في رأيي، إلى تقويض أيّ نظرة جزئية أو ضيقة إلى التعليم، نظرة تبدو وكأنها لا تبغي إلّا تعزيز هويّة مهيمنة وفاتنة دون غيرها، هويّةِ القوة أو السلطة الحالية. ولعلّ نيومان ـ شأنه في ذلك شأن كثير من معاصريه الفيكتوريين[1]، كراسكين الذي يقفز إلى الذهن سريعاً ـ قد كان يدعو بإخلاص إلى نوع من التربية يعطي الأولوية القصوى للقيم الإنكليزية أو الأوروبية أو المسيحية في المعرفة. غير أنّنا قد نقصد أحياناً أن نقول شيئاً فتتسلّل فكرة أخرى مناقضة إلى خطابنا فتنقده وتبثّ فيه فكرة مختلفة عما كنا قد قصدنا إليه على السطح وأقلّ جزماً منه. إنّ هذا هو ما يحدث لنا حين نقرأ نيومان. إننا لنُدْرِكُ فجأة أنّ كلماته، على تمجيدها الواضح لمفهوم عن العالم طاغٍ في توجّهاته الغربية قليل المراعاة لما هو أفريقي أو أمريكي ـ لاتيني أو هندي، تُزْلِقُ فكرة مؤدّاها أن هوية إنكليزية أو بريطانية لا تكفي هي الأخرى، وأن مثل هذه الهوية لا تمثل في جوهرها ولا في أفضل الأحوال كلَّ ما تعنيه التربيةُ والحرية.

وأنّه ليصعب بالتأكيد أن نجد عند نيومان ما يُجيز التخصُّص الغمامي[2] [الضيّق] أو الجماليّة الجنتلمانيّة [النخبويّة]. ويقول إنّ ما يتوقّعه من المؤسّسة الأكاديميّة:

هو القدرة على رؤية أشياء كثيرة شيئاً واحداً، وعلى إحالتها إفرادياً إلى مكانها الحقيقي في النظام العالمي، وعلى فهم قيمها الخاصة بها، وتحديد اعتماد الواحد منها على الآخر.

إن هذا التمامَ التأليفي [المَزْجيّ] ذو صلة خاصة بأوضاع النزاع السياسيّة المشحونة، والتوتر الذي لم يجد طريقه إلى الحل، والفوارق الاجتماعيّة والأخلاقيّة التي هي مكوّن أساسي من مكونات عالم المؤسسة الأكاديميّة اليوم. فنيومان يقترح نظرة واسعة وسَمحَة إلى التنوع الإنساني. وإنّ الرابط المباشر بين ممارسة التربية ـ وممارسة الحرية، توسّعاً ـ في المؤسسة الأكاديمية من جهة، وتصفية حسابات سياسيّة من جهة ثانية، أو ربط تلك الممارسة بانعكاس مماثل وغير معدّل لنزاع قومي حقيقي، لا يشكّل سعياً وراء المعرفة.. فضلاً عن أنّه في النهاية لا يثقف أنفسنا ولا أولادنا ـ وهذا جهد أبديّ تجاه الفهم. ولكن ما تراه يحدث حين نأخذ في عين الاعتبار وصفات نيومان في رؤية أشياء كثيرة شيئاً كاملاً، وماذا يحدث حين نُحيل هذه المفاهيم إفرادياً على موقعها الحقيقي في النظام الإنساني وننقلها إلى عالم اليوم ـ عالم الهويّات القومية المحصّنة، والنزعات الحضارية، وعلاقات القوة؟ هل ثمة من إمكانية لردم الهوّة بين البرج العاجي المكرس للعقلانية التأمليّة التي يدعو إليه نيومان في الظاهر من جهة، وحاجتنا الملحّة من جهة ثانية إلى تحقيق ذواتنا وتثبيتها وسط خلفيّة تاريخيّة من القمع والنفي؟.

أعتقد أنّ الإمكانية متاحة. بل إني أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إنّ ردم تلك الهوة هو بالتحديد دور المؤسسة الأكاديمية المعاصرة، لأن تأثر المجتمع بالسياسة أكثر مباشرة من أن يؤدي دوراً بمثل تلك الأخلاقية والثقافيّة. وأعتقد أنّه ينبغي علينا أولاً أن نقبل فكرة أنّ القومية المُنْشَرَة (resurgent)، بل القومية المناضلة كذلك، سواء أكانت قومية الضحيّة أم المنتصر، لها حدودها. إنّ القومية هي فلسفة الهوية مصوغةً في عاطفة منظّمة بطريقة جماعية. إنّها بالنسبة لمن ينبثق من التهميش والملاحقة أمرٌ ضروري: فهويّة قد أُجّلت وأُنكرت أمداً طويلاً تحتاج إلى أن تظهر إلى العلن وتحتل مكانها بين الهويات الإنسانية الأخرى. غير أنّ هذا ليس إلا الخطوة الأولى. فإنّ جعل التربية، كلها أو معظمها، خاضعة للهدف القومي هو

(١) أي أولئك الذين عاشوا في عصر الملكة ڤيكتوريا الإنكليزيّة (١٨٣٧ ـ ١٩٠١) (هـ.م.).

(٢) الغمامتان: رُقعتان تُوضعان على عيْني الفَرَس لتمنعاه من النَّظر جانبياً.

حد للآفاق الإنسانية من غير ضمانة ثقافية أو ـ وهذا رأيي ـ من غير ضمانة سياسية.

وإن افتراضنا بأنّ غايات التربية ستتحقق على النحو الأفضل بالتركيز على تمايزنا **الخاص بنا**، وعلى هويتنا الإثنية الخاصة بنا، وعلى ثقافتنا وتقاليدنا، سوف يضعنا ـ ويا للسخرية! ـ حيث وضعتنا نظرية القرن التاسع عشر العنصرية: في مرتبة الأعراق التابعة والأدنى والأوضع، غير قادرين على أن يكون لنا نصيبٌ في الثروات العامة للثقافة الإنسانية. إنّ القول بأنّ على النساء أن يقرأن الأدب النسائي بالدرجة الأولى، وأنّ على السود أن يتعلّموا ويتقنوا تقنيات السُّود المتعلقة بالفهم والتأويل وحدها، وأن على العرب والمسلمين أن يعودوا إلى القرآن سعياً وراء جميع أشكال المعرفة والحكمة، لهو عكس لما قاله كارلايل وغوبينو ـ ومفاده أن على جميع الأعراق الأدنى أن تحتفظ بمكانتها الأوضع في العالم. والحق أنَّ ثمة فسحة للجميع في لقاء النصر، كما قال ايميه سيزير: فلا عرق له حقُّ احتكار الجمال أو الذكاء.

إن هوية واحدة متسلطة في لُب المؤسسة الأكاديمية ـ سواء أكانت تلك الهوية عربية أم أفريقية أم آسيوية ـ هي تقييدٌ وحرمان. فالعالم الذي نعيش فيه مكوَّنٌ من هويّات متعددة تتفاعل بتناغم تارة وبتناقض تارة أخرى. إنّ عدم التعامل مع هذا الكل ـ الذي هو في الحقيقة نسخة معاصرة للكل الذي وصفه نيومان بأنّه صورة مكبرة للعقل ـ معناه انعدام الحرية الأكاديمية. إنّه لا يسعنا أن ندّعي السعي وراء العدالة حين لا نادي إلا بالمعرفة المتعلّقة بأنفسنا وحدها. وهكذا فإن نموذجنا للحرية الأكاديمية يجب أن يكون المهاجر أو الرحّالة. فإذا كان علينا في العالم الحقيقي خارج المؤسسة الأكاديمية أن نكون ذواتنا ولا شيء غير ذلك، فإنّ علينا داخل المؤسسة الأكاديمية أن نكتشف وأن نسافر بين الذوات الأخرى والهويّات الأخرى والتشكيلات الأخرى التي تحفل بها المغامرة الإنسانية. غير أنّ الأهم في هذا الاكتشاف المزدوج للذات والآخر هو القول بأنّ الدور إنما يقع على عاتق المؤسسة الأكاديمية في تحويل ما يمكن أن يكون نزاعاً أو سجالاً أو تثبيتاً إلى توفيق وتبادل واعتراف وتفاعل خلّاق. إنّ كمّاً كبيراً من المعرفة التي أنتجتها أوروبا عن أفريقيا أو الهند أو الشرق الأوسط قد نبع في الأصل من الحاجة إلى السيطرة الإمبرياليّة؛ وبالفعل، فإنّ دراسة حديثة لروبرت ستافورد عن رودني مورشيسون تُبيّن بإقناع أنّ الجيولوجيا والبيولوجيا قد وُرِّطتا، كما الجغرافيا والأثنوغرافيا، في الصراع الإمبريالي على أفريقيا. إنّ علينا، بدل أن نعتبر البحث عن المعرفة في المؤسسة الأكاديمية بحثاً عن قهر الآخرين والتحكم بهم، أن نعتبر المعرفة شيئاً أهلاً لأن نخاطر من أجله بالهوية؛ ويجب أن نعتبر الحرية الأكاديمية دعوة لأن نتخلى عن الهويّة أملاً في فهم، وربما اعتناق، أكثر من هويّة واحدة. ينبغي علينا، أبداً، أن ننظر إلى المؤسسة الأكاديمية بوصفها مكاناً نسافر فيه: لا نملك شيئاً فيه لكننا مرتاحون في جميع أرجائه.

المثقّف الرّحّالة يجتاز الأراضي ويهجر المواقع الثابتة في كُلِّ وقت. وأمّا المثقّف المتسلّط فلا يتحدّث إلاّ عن حقله هو!

وفي نهاية المطاف فإنّ ثمة نموذجين يسكنان الحيّز الأكاديمي والثقافي الذي توفّره المدرسة والجامعة. فنحن، من جهة، نستطيع أن نكون في ذلك الحيّز سعياً وراء الحكم والسيطرة. وفي ظل مفهوم كهذا للحيّز الأكاديمي، يكون الأكاديمي المحترف ملكاً وسلطاناً. في هذا النموذج تجلس وتراقب ما يجري أمامك بتجرّد وسيادة وتكون شرعيتك مستمدة من كون **ذلك الحقل هو حقلك أنت**، تستطيع أن تنعته **بنفوذ** بأنّه في الأساس حقل عربي أو أفريقي أو إسلامي أو أمريكي أو غير ذلك. غير أنّ النموذج الآخر أكثر تحرّكاً ولعباً من النموذج الأوّل، وإن لم يكن أقلّ جدّية. إن نموذج الرحالة لا يعتمد على القوة، بل على الحركة، على الرغبة في ولوج عوالم مختلفة، واستخدام مصطلحات مختلفة، وفهم تشكيلة من الأقنعة والوجوه المستعارة والخُطب. يجب على الرحالين أن يتوقفوا عن المطالبة بالروتين المألوف، وأن يعيشوا في إيقاعات وطقوسٍ جديدة. إنّ الرحالة، بخلاف الكثيرين وبخلاف السلطان الذي ينبغي عليه أن يحرس مكاناً واحداً ويدافع عن حدوده، **ليَجتاز** الأراضي ويهجر المواقع الثابتة في كل وقت. أن يتم فعل الاجتياز ذاك بتفانٍ وحبّ وإحساس واقعي بطبيعة الأرض لهو في رأيي نوع من الحرية الأكاديمية في أرقى صورها، لأنّ واحدة من ميزاتها الأساسية قدرتك على ترك السلطة والعقيدة للسلطان. سوف يكون أمامك أمورٌ أخرى تفكر بها وتتمتع بها، أمورٌ مختلفة عن شخصك وحقلك، وإنّ مثل هذه الأمور أشد وقعاً في النفس وأجدر بالدراسة والاحترام من تملّق الذات وتقديرها على نحو غير نقدي. إنّ الانخراط في العالم الأكاديمي هو، إذن، ولوج إلى بحث متواصل عن المعرفة والحرية.

تحيّة الى «تحيّة»

د. ادوارد سعيد*

كانت أمّ كلثوم أعظم مغنيّات العالم العربي في القرن العشرين وأشهرهنّ، ولاتزال أسطواناتها وأشرطتها متوفّرة في كلّ مكان على الرغم من مرور خمس عشرة سنة على وفاتها. كما أنّ جمهوراً واسعاً من غير العرب قد اطّلع على غنائها، وقد تأتّى لهم ذلك بسبب الوقع المُخدِّر والكئيب لغنائها من جهة، ولأنّها من جهة ثانية وجهٌ بارز في الحركة العالميّة الساعية إلى إعادة اكتشاف فنّ الشعوب الأصيل. لكنّ أمّ كلثوم، علاوة على ذلك كلّه، قد قامت بدور بارز في الحركة النسائيّة الصاعدة في العالم الثالث، وذلك بوصفها (أي أمّ كلثوم) «عندليباً تقيّاً للشرق» شكّل ظهوره على الملأ نموذجاً لا للوعي الأنثوي فحسب بل للّياقة الاجتماعيّة كذلك. ولقد جرى الحديث أثناء حياتها عن احتمال كونها سحاقيّة، غير أنّ محض قوّة تأديتها للموسيقى الراقية الموضوعة لشعر عربيّ فصيح قد طغت على مثل تلك الشائعات. وفي مصر، كانت أمّ كلثوم رمزاً حظي بالاحترام على امتداد الوطن، سواء أثناء الحكم الملكي أو بعد الثورة التي قادها جمال عبد الناصر.

كانت حياة أمّ كلثوم الفنّيّة فائقةَ الطول، وكانت عند غالبيّة العرب محطّ احترام بالغ ممزوجٍ بالشيء الأبرز للعيان من الإثارة التي مثّلتها الراقصات الشرقيّات. وكانت الراقصات، شأنهنّ في ذلك شأن المغنّية العظيمة نفسها، قد اعتدن أن يؤدّين أدوارهنّ في الأفلام، وعلى خشبات المسارح، وفي الكاباريهات، وعلى منصّات الأعراس، وفي غير ذلك من الاحتفالات الخاصّة في القاهرة والاسكندريّة. وفي حين كان يصعب على المرء أن «يستمتع» حقّ الاستمتاع بمجرّد النظر إلى أمّ كلثوم المكتنزة الصارمة القسمات فإنّ الراقصات الدقيقات ـ اللاتي كانت بديعة مصابني (الممثّلةُ، المولودةُ في لبنان، وصاحبةُ الكاباريه، ومدرِّبةُ المواهب الشابّة، نجمَتهنّ الأولى) ـ لم يكنّ ليبعثن في الناظر إلّا المتعة الحسّيّة وحدها. لقد انتهت حياة بديعة، راقصةً، مع الحرب العالميّة الثانية تقريباً. غير أنّ وريثتَها ومريدتها الحقيقيّة قد كانت تحيّة كاريوكا، التي أعتقدُ أنّها أروع راقصة شرقيّة في كلّ الأزمان. وبالرغم من أنّها اليوم قد صارت في الخامسة والسبعين من عمرها وتعيش في القاهرة، فإنّها لاتزال فاعلةً، في حقلي التمثيل والتحريض السياسي. كما أنّها تبقى ـ أسوة بأمّ كلثوم ـ الرمزَ الملحوظ لثقافة قوميّة. وكانت أمّ كلثوم قد غنّت في عرس الملك فاروق عام ١٩٣٦، وكانت هذه الحفلة الباذخة عينُها هي بداية تحيّة كاريوكا الفنّيّة التي أسبغت عليها شهرة لم تفقدها في يوم من الأيام.

تثير تحيّة الغرائز الحسّيّة، لكنّها تبقى نائية يستحيل على المرء نيلها.

لقد جسّدتْ تحيّة كاريوكا، في أوج أيّامها، بوصفها الراقصة الأكثر روعة، نمطاً خاصّاً جدّاً من الإغراء، هو الأشدّ سلاسة والأقلّ تصريحاً من بين مجموع الراقصات، وهو ـ في ميدان الأفلام المصريّة ـ نمطٌ شديدُ الوضوح للمرأة التي تفتكُ الناسَ بسحرها. وحين بحثتُ عن عدد الأفلام التي مثّلت فيها «تحيّة» بين أوائل الأربعينات وعام ١٩٨٠ تمكّنتُ من إحصاء مئة وتسعين عنواناً. وعندما سألتها في القاهرة في ربيع ١٩٨٩ عن العدد الحقيقي لتلك الأفلام عجزتْ عن التذكّر ولكنّها عبّرت عن اعتقادها بأنّ مجموعها يتجاوز المئتين بكثير. ولقد تضمّنت معظمُ أفلامها الأولى رقصةً واحدة على الأقلّ؛ فالحالُ أنّ الفيلم المصري الذي لا يزعم انتسابَه إلى «الفنّ الراقي» ـ وقلّة من الأفلام قد زعمت مثل هذا الزعم ـ لا بدّ أن يحتوي على «نمرة» مؤلّفة من أغنية ورقصة. وكانت هذه صنعةً أشبه ما تكون بباليهات الفصل الثاني من أوبرات باريس القرن التاسع عشر: فقد كانت الباليهات تؤدّى في تلك العروض سواء لاءمت القصّة أَوْ لم تلائمها. وفي الأفلام المصريّة قد يظهر على الشاشة مذيعٌ فجأة فيذكر اسمَ مغنٍّ وراقصة، ثمّ يكشف المشهد عن نفسه ـ وغالباً ما يتمّ هذا الكشف من دون أيّ تسويغ ـ فإذا به نادٍ ليلي أو غرفة استقبال كبيرة؛ وتشرع الفرقة بالعزف، ويبدأ العرض.

لقد قامت «تحيّة» بمشاهد مماثلة. غير أنّ هذه المشاهد لم تكن سوى مسودات مختَزَلَة وعديمةِ الصقل بالمقارنة مع عروضها الكاملة في الكاباريه. وقد شاهدتُ واحداً من هذه العروض، وسوف أتذكّره، ما حَييتُ، بوضوحٍ صادمٍ. كان ذلك عام ١٩٥٠. فقد اكتشف زميلٌ لي مغامرٌ من زملاء المدرسة أنّ «تحيّة» ترقص في «كازينو بديعة» الصيفيّ الواقع بجانب النيل في حيّ الجيزة (حيث

(*) «Homage to a Belly - Dancer», **London Review of Books,** September 13, 1990.

يشمخ اليوم أوتيل الشيراتون). فاشتُريت البطاقات، ووصل أربعةُ فتيان خُرُق في الرابعة عشرة من عمرهم إلى السهرة الموعودة قبل ساعتين على الأقلّ من الوقت المضروب لابتداء العرض. وكان حرّ ذلك اليوم الحزيراني قد شارف على الذوبان في أمسية عليلة مذروّة ببعض الرِّياح. وكان كازينو بديعة قد امتلأ بالحضور حين أُطفئت الأنوار استعداداً لبروز النجمة، وإذا بالطاولات التي يربو عددها على الأربعين قد احتشدت بجمهورٍ جميعُ أفرادِهِ مصريّون من أبناء الطبقة الوسطى الغواة. وكان شريك «تحيّة» في تلك السهرة المغنّي عبد العزيز محمود، وهو رجل أصلع توحي هيئته بالتبلّد، يرتدي سترة ليليّة بيضاء. وقد اعتلى هذا المغنّي المسرح وزرع نفسه في كرسي من الخشبِ والأملود موضوعٍ في منتصف خشبة المسرح القديمة، وراح يغنّي برفقة «تخت» يجلس أفراده في واحد من جوانب الخشبة. كان اسم الأغنية «منديل الحلو»، وتتغنّى أبياتُها العصيّة على العدّ ـ مرّةً بعد مرّة وطوال ساعة كاملة تقريباً ـ بالمرأة التي هدّلت ذلك المنديل وبكت فيه وزيّنت شعرها به.

كانت قد مضت على بدء تلك الأغنية خمس عشرة دقيقة على الأقلّ حين ظهرت «تحيّة» فجأة على بعد بضع أقدام من عبد العزيز محمود. وكنّا نجلس في أكثر المقاعد بُعداً عن خشبة المسرح. ومع ذلك، فإنّ لباس «تحيّة» الأزرق اللمّاع الرفّاف قد خطف أبصارنا.

ما ألمع بَرَقَ ثوبها[1]، وما أضْبَطَ ثباتَها الدائمَ إذْ تقف هناك وعلى وجهها بسمةُ كلّيّةُ الهدوء! إنَّ جوهَر فنّ الرقص العربي ـ يستوي في ذلك مع فنّ مصارعة الثيران ـ لا يتمثّل في كثرة الحركات التي يقومُ بها الفنّان بلْ في قلّتها؛ وحدهم الراقصون المبتدئون، أو المقلّدون اليونانيّون والأمريكيّون البائسون هم الذين يقومون بالهزهزة والنطنطة الفظيعتينْ اللتينْ تُعتبران «إغراءً» رخيصاً وتخلّعاً حريميّاً ليسَ إلاّ. إنّ جوهر الرقص العربي يتمثّل في إحداث الأثر عن طريق **الإيحاء** بشكل أساسيّ (لاحصريّ)، وفي القيامِ بذلك الإحداث على امتدادِ فُصولٍ يترابط واحدها بالآخر من خلال المواضيع المتكرّرة والأمزجة المتراوحة؛ وهذا ما فعلته تحية تلك الليلة من خلال عملها المتكامل. لقد كان موضوع «تحيّة» الأساسي في «منديل الحلو» هو علاقتها بعبد العزيز محمود الغافل عنها إلى حدٍّ بعيد. فهي تنزلق من ورائه فيما هو يدندن أغانيه برتابة، وهي تبدو وكأنّها ستخرّ بين يديه، وهي تقلّده وتسخر منه ـ وإنّما لتفعل ذلك كلّه من غير أن تلمسه أو تستثيرَ ردَّهُ على الإطلاق!

كانت ستائرُها الشفّافة تتهدّل على البيكيني الملطّف[2] الذي كان أساسيّاً بالنسبة لجهازها الفنّي لكنّه لم يهدف إلى أن يصبح، في أيّ وقت من الأوقات، محطَّ الأنظار في ذاته. وكان جمالُ رقصها يكمن في تكامله: في الإحساس الذي تنقله إلينا بجسدٍ مُذهلٍ في لدونته وتناسقه، جَسَدٍ يتماوج عبر سلاسلَ معقّدة ـ وإن كانت تزيينيّة ـ من

ما أَلْمَعَ بَرَقَ ثَوْبها وما أَضْبَطَ ثباتها إذْ تقف وعلى وجهها بسمةٌ كلّيّة الهدوء.

العوائق المصنوعة من الشاش والأحجبة والقلائد والأسلاك الذهبيّة والفضيّة، التي كانت حركات «تحيّة» تنفخ فيها الحياة عمداً، وأحياناً على نحو يكاد أن يكون نظرياً. إنّها لتقفُ، على سبيل المثال، وتبدأ بتحريك وركها اليمنى ببطء، باعثةً الحركة في طِماقَيْها[3] الفضّيّيْنْ. فيها الخرز يتهدّل على الجانب الأيمن من خصرها. وإذ تقوم بهذا كُلِّه، فإنّها تتحدّر بنظرها إلى أجزاء جسدها المتحرِّكة، فتدعونا إلى تثبيت نَظَراتِنا المحدِّقة ـ بدورها ـ إلى تلك الأجزاء. فكأنّنا جميعاً نشاهد مسرحيّة صغيرة منفصلة، شديدةَ الضبط من الناحية الإيقاعيّة، معيدين ترتيبَ جسدها بحيثُ يتمّ تسليطُ الضوءِ على جانبها الأيمن الذي يكاد أن يكون منفصلاً عن باقي جسدها.

لقد كان رقصُ «تحيّة» شبيهاً بعَرْبَسَة حول عبد العزيز الجالس على كرسيّه. لم تنطّ على غير طائل، ولم ترقّص نهديْها بابتذال، ولم تدفع بحوضها إلى الأمام دفعاً فظّاً، ولم تتمايل بوركيها عبثاً. لقد كان ثمّة تروٍّ مهيب في كلّ مراحل رقصها، حتّى أثناء المقاطع الأكثر سرعة. وكان كلّ واحدٍ منّا يعلم أنّه في قلب تجربة تهييجيّة شديدة الإثارة، لأنّ الإثارة فيها مؤجّلة إلى ما لانهاية؛ تجربةٍ لم نكن نحلم أن نواجهَ مثيلاً لها في حياتنا الفعليّة. هذه هي الحكاية بالضبط: لقد كنّا أمام جنسٍ في مناسبة عامّة، جنسٍ مبرمجٍ ومنفّذٍ ببراعة، لكنّه جنس عصيٌّ على التحقّق والبلوغ.

قد يلجأ بعضُ الراقصين إلى البهلوانيّات، أو إلى السَّعي على الأرض من مكان لآخر، أو إلى التعرِّي المُلَطَّف. غير أنَّ «تحيّة» لم تكن تقوم بشيءٍ من ذلك كلّه، وهي التي توحي رشاقتها وأناقتها بالأصالة والمهابة الكليّة. إنّ المفارقة تكمن في أنّ «تحيّة» كانت تثير الغرائز الحسيّة على الفور، لكنّها كانت في الوقت نفسه نائية يستحيل على المرء أن يقتربَ منها أو ينالها.

(١) البرق ـ أو الترتر، أو الُلمَع ـ ما تُوشّى به الملابس [وملابس النساء في العادة] من صفائح معدنيّة أو لدائنيّة صغيرة لامعة (هـ.م.).

(٢) البيكني: ثوب سباحة مؤلّف من قطعتين تتركان أكثر جسد المرأة عارياً.

(٣) الطماق: كساءٌ للساق من جلد أو قماش.

وفي عالمنا المكبوح، فإنَّ تلكم الصفات تعزِّز الانطباعَ الذي تبعثه في الرّائي. أذكر على وجه الخصوص أنّها كانت ترسم على وجهها، منذ بداية رقصها وعلى امتداد عرضها كُلّه، ما بدا وكأنّه بسمةٌ صغيرةٌ غارقةٌ في ذاتها. وكان فمها أكثر انفتاحاً ممّا يكونُ عليه في العادة عند الابتسام؛ فكأنّها كانت تتأمّل جسدها، على خلوةٍ، مستمتعةً بحركاته. لقد خفّفت بسمتُها كُلَّ ما اتّصل بالمشهد وبرقصها من تكلّف مسرحيّ مُبهرج، فنقّتاهما، بفضل التركيز الذي فرضته على أفكارها الأكثر عمقاً. والواقع أنّي في الأفلام الخمسة والعشرين أو الثلاثين التي شاهدت فيها رقصها كنتُ أعثر دوماً على تلك البسمة، تضيءُ المشهدَ السخيفَ أو المصطنع. لقد كانت بسمتها نقطةً ثابتةً في عالمٍ متقلّب.

والحقّ أنَّ هذه البسمة تتراءى لي رمزاً لتميّز «تحيّة» داخل ثقافة طلعتْ علينا بدزينات من راقصاتٍ أسماؤهنّ من نوع «زوزو» و«فيفي»، اعتُبر أكثرهنّ في مرتبة تكاد لا تعلو درجةً واحدةً على مرتبة العاهرات. ولقد كان هذا أمراً بارزاً للعيان على الدوام أثناء مراحل الرخاء الاقتصادي في مصر، كالأيّام الأخيرة من ولاية فاروق، أو حين أتى الفائضُ النفطي بالخليجيّين العرب إلى مصر. كما أنَّ هذا الحكم ينطبق على لبنان حين كان «ملعباً» للعالم العربي، تتوفّر فيه آلافُ البنات للعرض أو للإيجار. وكانت غالبية الراقصات الشرقيّات في مثل تلك الظروف من نصيب المزايد صاحبِ الثمنِ الأعلى، وكان النادي الليلي بمثابة واجهةٍ مؤقّتة لعرضهنّ. وكان اللومُ في ما آل إليه الوضعُ ينصبّ على عاتق ضغوطات الثقافة الإسلاميّة المحافظة، وينصبّ كذلك على التشويهات التي أحدثتها عمليّةُ التنمية اللامتكافئة. فقد كان على المرأة الصالحة للزواج، في العادة، أن تكون مهيّأةً للزواج من غير أن تمرّ في فترة تنقلُها بالفعل بعيداً عن زمن المراهقة. ولذلك فإنّه لم تكن ثمّة مزيّة دائماً في أن تكون الفتاة صغيرة السنّ وجذّابة، لأنّ الأب التقليدي قد يرتّب لابنته ـ بسبب تلك «المزيّة» تحديداً ـ زواجاً من رجل «ناضج» وحسن الأحوال. ولئن أحجمت النساء عن الالتزام بتلك الترتيبات، فإنّهن كنّ كثيراً ما يُعرّضن أنفسهنّ لكل أصناف الخزي.

لا تنتمي «تحيّة» إلى الفئة التي يسهل تعريفها بفتيات البار أو الساقطات، وإنّما تنتمي إلى عالم النساء المتحرّرات اللواتي يتجنّبن حدودَ الاجتماعيّة الضيّقة أو يُزِلْنها. غير أنَّ «تحيّة» بقيت مرتبطة بمجتمعها ارتباطاً عضويّاً؛ ذلك أنّها قد اكتشفت لنفسها دوراً آخر وأشدّ أهميّة كراقصة ومغنيّة. إنّه دور «العالمة» الذي كاد أن يُنسى، وهو الدور الذي تحدّث عنه الرحّالون الأوروبيّون الذين زاروا الشرق في القرن التاسع عشر، أمثال إدوارد لين وغوستاف فلوبير. كانت العالمة نوعاً من المحظيّات، بيد أنّها كانت ذات إنجازاتٍ بارزة. فالرقص لم يَعُدْ أن يكون واحداً من هباتها، التي شملت المقدرةَ على الغناء، وقراءةَ الشعر القديم، والتحدّثَ اللبق؛ وكان رجال القانون والسياسة والأدب يرغبون في رفقة العالمات.

وتُلقّب «تحيّة» بالعالمة في أفضل فيلم لها، «لعبة الستّ» (١٩٤٦)؛ وهو واحد من أوّل أفلامها، ويشترك في بطولته أعظم ممثِّل وكوميدي عربيّ في القرن العشرين، وهو نجيب الريحاني الذي يمثّل مزيجاً مدهشاً لشخصيّتي شابلن وموليير. في هذا الفيلم تتبدّى «تحيّة» راقصة شابّةً موهوبةً فطنة، يستخدمها أهلها الأنذال للإيقاع بالرجالِ الأغنياء. وأمّا نجيب الريحاني، الذي يؤدّي في الفيلم دور المعلّم العاطل عن العمل، فمولعٌ بها، وهي تحبّه بدورها؛ لكنّ والديها يغريانها بالثراء من خلال مكيدة تُوقعُ بها أحدَ اللبنانيّين الأثرياء. وتعود «تحيّة» في النهاية إلى الريحاني، وهي عودة تشكّل نهاية عاطفيّة قلّ أن سمحت بها أفلامها الأخرى.

كانت قريبةً من الحزب الشيوعي، وهي اليوم قائدةٌ نقابيّة!

وتقوم «تحيّة» في الفيلم برقصة قصيرة، لكنّها رقصة رائعة ومثيرة. ومع ذلك فإنَّ تلك الرقصة ليست إلّا حدثاً يكاد أن يكون ضئيلاً بالمقارنة مع موهبتها وذكائها وجمالها.

ويبدو أن مخرجي الأفلام قد دأبوا منذ ذلك الوقت على تثبيت «تحيّة» في دور هو نسخة أشدُّ فظاظةً من ذاك الذي أدّته في «لعبة الستّ»، وراحت تعيد تأديته في فيلم بعد آخر. إنّها في جميع هذه الأفلام **المرأة الأُخرى**، نقيضُ البطلة الرئيسيّة الفاضلةِ والمقبولةِ اجتماعيّاً والأقلِّ إثارةً للاهتمام. لكن مواهب «تحيّة» تشعّ حتّى ضمن حدود دورها هذا. فإنّك لتحسّ بأنّها أكثر إثارة للاهتمام، بوصفها رفيقة وعشيقة، من المرأة التي تتزوّج الممثِّل الأوّل. وإنّك لتبدأ في الاشتباه بأنَّ ذكاءها وإغراءها الشديدين هما اللذان دفعاها لأن تبدو على صورة المرأة الخطرة، المرأة «العالمة» التي يتجاوز علمُها وذكاؤها وتطوّرها الجنسي حدودَ أيّ رجل في مصر الحديثة. وما إنْ حلّت خمسينات هذا القرن حتّى كانت «تحيّة» قد أصبحت نموذج المرأة/الشيطان في عدد كبير من الأفلام المصريّة.

وفي «شباب امرأة» ـ الذي يُعتبر فيلماً كلاسيكيّاً متأخراً ـ تؤدّي «تحيّة» دور الأرملة القاسية والمتعطّشة للجنس في آنٍ معاً، فتؤجّر

غرفةً لرجل ريفيّ جميل شديد الارتباك جاء لتوّه إلى القاهرة للالتحاق بالأزهر؛ فتغويه وتتزوّجه، لكنّه يفيقُ من سحرها السيرسي[٤] ما إن يلتقي بفتاة ملائكيّة هي ابنة أحد أصدقاء عائلته، فيُنكر «تحيّة» ويهجرها سعياً وراء الفتاة الشابّة الآمنة المُضجِرَة. وفي هذه الحكاية العاديّة، ثمّة مشهدٌ عظيمٌ واحد تبدو «تحيّة» فيه وهي تسحبُ زوجَها الشابَّ الطالبَ الغرَّ من احتفال وسط الشارع ترقص فيه راقصةٌ شرقيّةٌ شابّة أسرت فؤاده. فتأخذه «تحيّة» إلى منزلها، وتُجلسه، وتخبره بأنّها سوف تُريه الآن ما يكونُ عليه الرقص الأصيل. وتقوم أمامه بعرضٍ خاصّ ملتهب، مثبتةً أنّها ـ بغضّ النظر عن سنّها ـ ماتزال الراقصة الأشدّ براعةً وذكاء وأنّها أكثرُ الأشياءِ الجنسيّة اشتهاءً!

لقد افترضتُ ـ شأني في ذلك شأن الكثير من المغتربين الذين مثّلت «تحيّة» بالنسبة لهم واحداً من الرموز الجنسيّة العظيمة في شبابهم ـ أنّها سوف ترقص إلى الأبد تقريباً. لكن، تأمّلِ الصدمة العنيفة التي واجهتُها حين عدت في صيف ١٩٧٥ إلى مصر بعد خمسَ عشرة سنة على غيابي عنها، فعلمتُ أنّ أطول التمثيليّات الكوميديّة عرضاً في القاهرة إنّما هي من بطولة تحيّة كاريوكا، وآخر أزواجها فائق حلاوة الذي كان، بالإضافة إلى ذلك، مؤلّف تلك التمثيليّة التي اسمها «يحيا الوفد». وفي الليلة الثانية لوصولي إلى القاهرة، ذهبتُ إلى سينما ميامي القديمة (التي غدت اليوم مسرحاً صيفياً) وكلّي حماسٌ وترقّب قلبيّ لأن أستعيد، في هذه الفرصة الفريدة، جزءاً من شبابي الذي كاد أن يُدفن. كانت المسرحيّة هزليّة شديدةَ الطول والابتذال، تحكي قصّة قرويّين مصريّين قد فُرض عليهم وفدٌ مؤلّف من خبراء زراعيّين سوڤيات. وعرضت المسرحيّة، بقسوة، سماجة الروس الصارمة ـ وكان السادات قد طرد المستشارين الروس عام ١٩٧٢ ـ، وتغنّتْ في الوقت نفسه بفضح المصريّين الفطن لمخطّطاتهم. وقد بدأت المسرحيّة حوالي الساعة التاسعة والنصف مساءً، لكنّي لم أستطع أن أتحمّل سوى ساعتين ونصف الساعة (أي ما يعادل نصف دوام المسرحيّة) من مزاحها الأحمق.

ولم يكن ما آلت إليه «تحيّة» جزءاً ضئيلاً من خيبتي آنذاك. فقد كانت تؤدّي دور القرويّة الأكثر فظاظة وصراخاً، وقد أُجّر كبشها الممتاز للإلقاح؛ وكان ثمّة الكثير من النّكات التي يسهل التنبُؤ بها، وهي تدور حول العجز الجنسي. غير أنّ مظهر «تحيّة» وأسلوبها هما اللذان سلباني أنفاسي. فلقد غابت المغرية السمراء المصفرّة، الراقصةُ الرشيقةُ الحافلةُ بالأناقة والإيماءات البارعة التنفيذ، وتحوّلت إلى قبضاي يزن مئتين وعشرين رطلاً. كانت تقف، ويداها فوق وركيها، تكرّ الشتائم، وتقذف بأغلظ النكات القصيرة وأقرب التوريات، بأسلوب صخّاب مجاحِش يكاد أن يكون غير أهل للمشاهدة؛ كلّ ذلكَ في خدمة ما بدا أنّه أقبح نمط من السياسات المعادية لعبد الناصر والموالية لأنور السادات ولاءً انتهازياً. لقد كانت تلك مرحلةً حاولت فيها السياسة المصريّة أن تُرضي «هنري كيسنجر»، فابتعدتْ عن التزاماتها التقدميّة والعربيّة والعالم ثالثيّة التي طبعت حكمَ عبد الناصر بعد عام ١٩٥٤. ولقد أحزنني أن أرى «تحيّة» وزوجها الهزيلَ الصغير منخرطيْنِ في عمل من هذا النوع!

خلال الأربع عشرة سنة التي تلت زيارتي إلى مصر، أَضْفَتِ المعلوماتُ الجديدةُ (الضئيلة والكبيرة) تعقيداً على صورة تحيّة. فلقد أخبرني عالم اجتماع مصري شهير، مثلاً، أنّ «تحيّة» قد كانت خلال الأربعينات والخمسينات شديدة القرب من الحزب الشيوعي؛ وقال إنّ تلك الفترة قد كانت «فترة التجذّر عند الراقصات الشرقيات». وفي عام ١٩٨٨ علمتُ أنّها ظهرت في أثينا من ضمن مجموعةٍ من الفنّانين والمثقّفين العرب الذّين وقّعوا أسماءهم للالتحاق بسفينة «العودة الفلسطينيّة» التي كانت تهمّ برحلة رمزيّة إيابيّة إلى الأرض المقدّسة؛ غير أنّ عوارضَ السوء توالتْ أسبوعين، فجّرت بعدهما

حين شاهدتُها مؤخّراً، لاحظتُ أنّها تحوّلَتْ إلى «قبضاي» يزن مئتين وعشرين رطلاً!

المخابراتُ الإسرائيليّة السرّيّة الباخرةَ فتعطّل المشروع. وسمعتُ بعد ذلك أنّ «تحيّة» قد برزت بوصفها واحدةً من قيادات نقابة ممثّلي السينما والمخرجين والمصوّرين؛ وهي نقابة متطوّرةٌ من الناحية السياسيّة وشديدةُ الجهر بآرائها. إذن ما تراه كانت حقيقةُ الراقصة التي بلغت الآن الخامسة والسبعين من عمرها. وتبوّأت منصباً عالياً يكاد أن يكون جزءاً من المؤسّسة الراسخة في ثقافة المرحلة التي أعقبت السادات في مصرِ نهايات القرن العشرين؟

لقد أعانتني صديقةٌ «لتحيّة»، وهي صانعة الأفلام التوثيقيّة نبيهة لطفي، على الاتفاق مع «تحيّة» على موعد لرؤيتها. فإذا بها تعيش اليوم في شقّة صغيرة تبعد قليلاً عن المكان الذي شاهدتها ترقص فيه

(٤) نسبة إلى «سيرس»: الساحرة في **أوديسة** هوميروس، وهي التي تحوّل رفاق «أوديسيوس» إلى خنازير بعد أن تقدّم لهم شراباً سحرياً (هـ. م.).

قبل أربعين سنة. رحّبت بي وبنبيهة باحترام مهيب لم أكن أتوقّعه. كانت متّشحة بسواد قشفٍ ومُطرّاةً(*) بإتقان؛ لكنّها - مثل أيّ امرأةٍ مسلمة تقيّة - كانت تغطّي ذراعيها بكمّيْن طويليْن، وتكسو ساقيْها بجاربيْن داكنين. وبدت أقلّ ضخامة ممّا كانت عليه في السابق، وخلت من الابتذال. إنّها توحي الآن برزانةٍ وسلطة تنبعان من كونها قد كانت أعظم بكثير من مجرّد راقصة شرقيّة. ولعلّها أن تكون أسطورةً حيّة، أو حكيماً شهيراً: إنّها «العالمة» شبه المتقاعدة.

خاطبْتها نبيهة لطفي بلقب «الحاجّة»، وهو نعتٌ إسلامي يُطلق على النساء الكهلات اللواتي حَجَجْنَ إلى مكّة. ولقد تعززتْ هذه التسمية لا بفضل مظهر «تحيّة» البالغ العفّة وحده، وإنّما كذلك بفضل اللوحات المتعدّدة لمكّة المعلّقة على حائط منزلها، وبفضل المصحف الذي تسهل رؤيته على الطاولة القريبة. وإذْ جلسنا نتناقل أطراف الحديث، فإنّ حياتها قد راحت تمرّ أمامنا شريطاً مهيباً:

تتحدّر «تحيّة محمّد كريم» من عائلة اسماعيليّة لها باع طويلة في السياسة. عمّها قتله البريطانيّون، ويحمل ثلاثةٌ على الأقلّ من أفراد عائلتها - على نحو ما تابعت «تحيّة» حديثها بافتخار - اسمَ «نضال». وقضى أبوها بعضَ الوقت في السجون. غير أنّ «تحيّة» بدت منافقةً بعضَ الشيء في وصفها لأحاسيسها أثناء الرقص، حين قالت إنّها تحسّ «كمن يكون في معبد»! ومع ذلك، فقد بدا مع توالي حديثها، أنّها تؤمن بأنّ رقصها قد كان عملاً يتجاوز مجرّد استهواء الرجال، وهو ما تفعله أيّ مغنيّة عاديّة. وقالت باقتناع كلّي: «إنّ حياتي، راقصةً، جميلةٌ، وأنا أحبّها». لقد عدّت تحيّة نفسها - وهي على حقّ فيها أزعم - جزءاً من نهضة ثقافيّة كبيرة، من حركة انبعاثٍ قوميّ في الفنون مستندةٍ إلى حركة سعد زغلول الاستقلاليّة الليبراليّة وثورته عام ١٩١٩؛ وضمّت الوجوه الفنّيّة فيمن ضمّت كتّاباً كنجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وطه حسين، ومغنين كمحمّد عبد الوهاب وأمّ كلثوم، وممثّلين كسليمان نجيب والريحاني.

درست تحيّة الرقص، صبيّةً، على يد «بديعة المصابني»، التي نصحتها بألّا تتسكّع في النوادي الليليّة والبارات عند الانتهاء من تقديم وصلتها. وأضافت «تحيّة» بكآبة أنّها قد وجدت صعوبة كبيرة في تعلّم استعمال الصّنوج، لكنّها نجحت آخر الأمر في ذلك بفضل بديعة، وهي المرأة التي تحدّثت عنها «تحيّة» بحبّ وتبجيل.

عندما أُحضر الشاي والبسكويت، سألتها أن تتحدّث عن حياتها السياسيّة، فكان ما قالته يفوق التصوّر؛ ذلك أنّي تحقّقت للمرّة الأولى أنّها قد كانت على الدوام منتمية إلى اليسار الوطني (قالت إنّ عبد الناصر سجنها في الخمسينات لانتسابها إلى «رابطة السلام»، وهي منظّمة موالية لموسكو، ولأنّها تستصغر شأن قادة مصر الحاليّين كذلك). ثمّ سألتها عن مسرحيّة «يحيا الوفد» فقالت إنّه على الرغم من أنّها قد اعتُبِرتْ مسرحية ساداتيّة، إلّا أنّها (أي تحيّة) تعتبرها مسرحيّةً تتحدّث بشكل أساسي عن استعداد المصريّين الدائم للاعتقاد بأنّ الأجانب «أفضل منّا».

غير أنّ هذا التبرير المفتقر إلى الإقناع، لِما كنتُ أؤمن بأنّه عملٌ يخدم أنور السادات بشكل واضح، قاد «تحيّة» إلى خطبة لاذعة ضدّ زوجها السابق فائق حلاوة الذي شَكَت من أنّه قد جرّها من كارثة إلى أخرى. وتساءلتْ: «ولماذا تعتقد أنّني أعيش هنا لا في منزلي؟ لقد أخذ منزلي، وأخذ كلّ ما فيه، بما في ذلك صوري وأفلامي، وتركني خالية الوفاض». وسرعان ما أخلى عنصرُ الشفقة مكانه للحيويّة، حين سألتُها عن الولايات المتّحدة التي كانت قد زارتها عدّة مرّات؛ بل إنّه قد سبق لها أن قطعت أمريكا بالسيّارة في رحلة عدّتها رائعة؛ فأجابت: «لقد أحببتُ الناس في أمريكا، لكنّي أكره سياسة حكومتهم».

«عرفتُ كثيراً من الرّجال، لكنّهم كلّهم أولاد زنا!»

أنْ يتحدّث إلى هذه المرأة المسنّة الجليلة امرؤٌ نشأ على الأفلام المصريّة من غير أن يعرف الكثير من خلفيّاتها، وأن يكون رقصُ «تحيّة» بالنسبة له ذكرى غنيّة ولكنْ بكراً نسبيّاً، لهو أمرٌ مبهج. لقد كانت «تحيّة» نبعاً من المعلومات عن تشكيلة ضخمة من الموضوعات تحدّثتْ عنها جميعها بدفءٍ وظَرْفٍ وسخريةٍ شديدة الجاذبيّة. وذات لحظةٍ قطع حديثَها دعاءُ المؤذّن للصلاة، منبعثاً من مئذنة جامع قريب، هدّاراً يشقّ الآذان. وللتوّ توقّفت «تحيّة» عن الكلام، فأغمضت عينيْها، ومدّت ذراعيْها، بحيث قابلت راحتاها الأفق، وراحت ترافق المؤذّن في تلاوة الآيات القرآنيّة. وما إنْ توقّفت الأدعية حتّى انفجرتُ بسؤال كنتُ قد كتمتُه في نفسي زمناً طويلاً، لعلّه أن يعود إلى اليوم الذي رأيتُها ترقصُ فيه عام ١٩٥٠: «كم مرّة تزوّجت؟». كان سؤالي هذا أقرب ما توصّلتُ إليه من حيث طلبي منها أن تربط بين حسّية رقصها (وبسمتها المدهشة تلك) وحياتها الخاصّة.

تبدّلت ملامحها تبدّلاً صاعقاً. وما إنْ أنهت أدْعِيتها

* مُطرّاة: من التطرية (الماكياج)؛ إزاء الكلمة المعرّبة «مُكَيْجَة».

حتّى استقامت في جلستها ردّاً على سؤالي، وانتصب مرفقُها باستفزاز في وجهي، فيما راحت ذراعها الأخرى تلوّح في الهواء على نحوٍ خطابيّ. «عدّة مرّات»، ردّت بحسم، متخذاً صوتها صفة الصفاقة التي يقرنها المرءُ في العادة بفتاةٍ ليلٍ. وبدت عيناها ونبرتها وكأنّها تضيف قائلة: «وماذا يهمّ؟ لقد عرفتُ الكثير من الرجال». وهنا حاولتْ نبيهة، القلقة دوماً، أن تُخرجنا من هذا المأزق الصغير فسألَتْها عمّن أحبّت من أولئك الرجال أو أثّر فيها. فردّت بقسوة: «لا أحد منهم على الإطلاق، كلّهم كانوا أولاد زنا»، وأعقبت إعلانها هذا بسلسلة تجديفات. وبعيداً عن استسلام الشيخوخة الورع وتجرّدها، فقد كشفَ هذا الجَيَشانُ عن إنسان فردانيّ ومحارِب. ومع ذلك فإنّ المرء ليشعر برومنطيقيّة امرأة خُدِعت مراراً لكنّها بقيت على استعداد لأن تقع في الحبّ من جديد لو أُعطيت الفرصة لذلك!

ولقدْ أرّخت أمامنا متاعبُ «تحيّة» الأخيرة مع رجل، هو النذل فائق حلاوة، بتفصيل لا يعرف الرحمة. وعلى الرغم من ذلك فقد كان تعاطُفنا معها كاملاً، وكان الأمر كذلك حين طاردت تحيّة ونبيهة موزِّع أفلام ثريّاً كان يسعى إلى التلاعب بأمور النقابة. «آه من الرجال»، تنهّدت، وتطلّعت إليّ بفضول.

لقد عرفتْ «تحيّة» أنماط عالمها وأشكالها، والتزمتْ بها إلى حدٍّ بعيد. فقد كانت ابنةً مطيعة في الماضي، وهي الآن عجوز مسلمة تقيّة. ومع ذلك فإنّ تحيّة قد كانت شعاراً لكلّ ما كان غير محكومٍ وغير مضبوط وغير موظّف في ثقافة عصرها؛ وللقيام بمثل هذه المهمّات فقد كانت مهمّة «العالمة» والراقصة والممثِّلة الخارقة حلاً ممتازاً. وكنت تُحسّ بالثقة التي أضفتها على علاقتها بمراكز السلطة، بالتحدّي الذي تقوم به امرأة حرّة. وعندما ذهبتُ إلى أرشيف السينما المركزي في القاهرة في اليوم التالي للبحث عن مواد مصوّرة ومكتوبة عن «تحيّة» لم أجد إلاّ خرائب: شقّةً صغيرةً في قلب المدينة التجاري، تحتوي على عمّال يتجاوز عددهم حاجةَ العمل، وتصاميمَ غامضةٍ تؤرّخ لتاريخ مصر الفنّي الغني يتجاوز عددها الخطط الفعليّة المعدّة لتنفيذ العمل. عندها، وجدت أنَّ «تحيّة» هي تاريخها ذاتُه، وهو تاريخ يكاد أن يكونَ عديم التوثيق، لكنّه تاريخ لـمّا يزل جليل الحضور هدّاماً.

المثقّفــــون

منْفيّيـــــن: مغتربون وهامشيّون(*)

د. ادوارد سعيد

الْمَنْفَى واحِدٌ من المصائرِ الأشدِّ إثارةً للحُزن. ففي العصور ما قبل الحديثة، كان الطَّرْد (banishment) عِقاباً مُروِّعاً بامتياز، لأنّه لم يكن مجرَّدَ أعوامٍ من الهيامِ على غير هُدىً بعيداً عن الأهل والأماكن المألوفة؛ بل كان يؤدّي بالمطرود إلى أن يصبح أشبه بمنبوذٍ (outcast) دائم، بإنسانٍ لا يشعر قطُّ أنّه في وطنه بل هو في نزاع مستمرّ مع محيطه: لا عزاءَ له في الماضي، ويحسّ بمرارةٍ تجاه حاضِره ومستقبله.

هناك افتراضٌ شائع، ولكنّه خاطئٌ تماماً، ومؤدّاه أنّ كَوْنَ المرءِ منفيّاً يعني انقطاعَهُ التّامّ وعزلتَهُ وانبتاتَه اليائسَ عن الوطن الأم. حبّذا لو كان مثلُ ذلك القَطْع الجرّاحيِّ النّظيف أمراً حقيقيّاً؛ إذنْ لَكان باستطاعة المنفيّ أن يتعزّى، على الأقلّ، بأنّ ما خلّفه معدوم وغير قابلٍ للاستعادة.

والحقّ أنّ الصّعوبة بالنّسبة لأكثر المنفيّين لا تكمن في مجرّد كونهم قد أُجبروا على العَيْش بعيداً عن بيوتهم؛ وإنّما في عَيْشِهم وَسْط ما

(*) «Intellectual Exile: Expatriates and Marginals»، وقد نُشرت في جريدة **The Independent** في الثّامن من تموز الماضي. والجدير بالذّكر أنّ إدوارد سعيد يستخدم كلمةَ exile اسماً وحالةً فهي في المعنى الأوّل تقابل كلمة «المنفى» أو «المُغْتَرَب»؛ وهي في الحالة الثّانية تقابل كلمة «المَنْفَيّة»، إذا جازَ التّعبير، أيْ حالة الإنسانِ في المنفى أو المُغْتَرَب. كما ينبغي التّنويه بأن المنفى حسب المصطلح السّعيدي ـ وحسب ما يؤكّده في مادّته الجامعيّة في جامعة كولومبيا في نيويورك ـ نوعان. طوْعيّ وقَسْريّ. وستكشف المقالةُ التّالية عن نوعٍ ثالث للمنفى، وهو منفى الوطن (هامش المترجم).

يذكّرهم على الدّوام بأنّهم في المنفى، وبأنّ بيوتهم ليستْ في الواقع على ذلك البُعد، وبأنّ عجلةَ الحياةِ اليوميّة العاديّةِ الطّبيعيّة تبقيهم على تمَاس ثابتٍ ـ مُقِضٍّ وغيرِ ناجزٍ ـ مع الأمكنة القديمة.

وهكذا يعيشُ المنفيُّ في منطقةٍ وُسْطى: فلا هو مُنْسَجِمٌ مع وضعه الجديد، ولا هو متحرّرٌ من وضعه القديم تحرّراً تاماً؛ تُقضّهُ الارتباطاتُ شبهُ الكاملة والانفصالاتُ شبهُ الكاملة على حدّ سواء؛ وُطانيّ وعاطفيّ من ناحية، ومقلِّدٌ ماهرٌ ومنبُوذٌ خفيٌّ من ناحية ثانية. وتغدو المهارةُ في البقاءِ على قيْد الحياة حاجَتَهُ الرّئيسيّة، وتشكّلُ مخاطِرُ الرّاحةِ والأمانِ الزّائدين تهديداً ماثلاً يُحْذَرُ منه على الدّوام.

إنّ «سالم» [سليم]، الشّخصيّة الرّئيسيّة في رواية ف. س. نايبول **منعطفٌ في النهر**[1]، لَهُوَ شاهدٌ مُؤثّرٌ على المثقّف الحديث في المنفى. فهو إفريقيٌّ، شرقيّ، مُسلم، من أصلٍ هنديّ، ترك السّاحلَ وسافر باتّجاه الدّاخل الإفريقي حيث عاش حياةً مُقَلْقَلَةً في دولةٍ حديثةٍ من طراز زائير موبوتو. ويمكّن هوائيُّ (antennae) نايبول الفائقُ روائيّاً الكاتبَ من تصوير حياة «سالم» وكأنّها عند «منعطف في نهر»: في منطقة [إفريقيّة] مشاعٍ يتوافَدُ إليها المُسْتَشارُون المثقّفون الأوروبيّون (الّذين خَلَفُوا مبشّرِي العصور الاستعماريّة المثاليّين) والمرتزقةُ والمُسْتَغِلُّون وغيرُ هؤلاء وأولئك من حُثالةِ العالم الثّالث وتافهيه. ويكون على «سالم» أن يعيش بين ظهرانيهم، فيفقدَ أملاكَه واستقامَتَهُ، شيئاً فشيئاً، في خضمّ الفوْضى المتصاعدة. وفي نهاية الرّواية ـ وهنا نأتي إلى ملاحظة نايبول الإيديولوجيّة الجديرةِ بالنّقاش ـ يتحوّلُ سكّانُ البلدِ الأصليّون أنفسُهم إلى منفيّين في وطنهم؛ ذلك أنّ نزوات الحاكم («الرّجل االكبير») ـ وهو الّذي يرمز به نايبول إلى كُلّ الأنظمة الّتي أعقبت الاستعمارَ ـ تبلغ من الضّلالِ والبُعْد عن المنطق شأْواً مريعاً.

إنّ إعادة التّرتيبات الإقليميّة الواسعة الّتي حَدَثَتْ في مرحلةِ ما بَعْدَ الحرب العالميّة الثّانية قد أدّت إلى حركات نزوح سكّانيّة هائلة: فعلى سبيل المثال، نزح مُسلمون هُنودٌ إلى الباكستان عقب التّقسيم عام ١٩٤٧، وتبعثر الفلسطينيّون بأعداد كبيرة عند قيام إسرائيل أثناء سعي هذه الأخيرة إلى إسكان اليهود الأوروبيّين والآسْيَويّين الوافدين إلى فلسطين. وقد أدّتْ جميعُ هذه التّحوّلات، بدورها، إلى أشكالٍ سياسيّة هجينة. ففي الحياة السّياسيّة في إسرائيل، ليس ثمّة أساليبُ سياسيّة تقتصر على الشّتات اليهودي، بل هنالك أيضاً أساليبُ سياسيّة خاصّة بالشّعب الفلسطيني في المنفى، وهي أساليب تنافس الأساليبَ الأولى وتتجادل معها. وفي الباكستان وإسرائيل المؤسّسَيْن حديثاً، اُعتبرَ الوافدون الجُدُدُ جزءاً من عمليّة تبادُلٍ بين السكّان، لكنّهم اعتبروا من النّاحية السّياسيّة أقليّاتٍ قُمِعَتْ في السّابق وتُمَكّنُ اليوم من العيش في دولتيْن جديدتيْن وكأنّها جزءٌ من الغالبيّة! غير أنّ التّقسيم والإيديولوجيّا الانفصاليّة اللّذيْن اعتمدتهما مثل هاتين الدّولتين الجديدتيْن لم يحلاّ المسائلَ الأقواميّة، بل غالباً ما أضْرَماها وأجّجاها.

***

سأُوجِّهُ عنايتي هنا إلى المنفيّين الّذين لم يُكيّفُوا [أولم يتكيّفُوا] (unaccomodated) مع أوضاعهم الجديدة، أمثال الفلسطينيّين أو المهاجرين المسلمين الجُدد في أوروبّا أو الهنود الغربيّين والإفريقيّين السُّود في انكلترا؛ ويعقّد وجودُ جميع هؤلاء التّجانُسَ المزعومَ في المجتمعات الجديدة الّتي يحيَوْن فيها. ويشكّل المثقّفُ الّذي يعتبر نفسَهُ جزءاً من وضع أشمل ـ وضعٍ ذي أثرٍ على الجالية القوميّة المُرَحّلَة ـ مصدراً لا للتثاقف والتكيّف، بل للتقلّب وانعدام الاستقرار.

إلاّ أنّ ذلك كُلّه لا يعني على الإطلاق أنّ المنفى قد لا يُنتج كذلك نماذجَ هي آيةٌ في التّكيُّف. وتقدّم الولايات المتحدة مثالاً نادراً في هذا الصدد؛ فهي تضمّ مسؤولَيْن حكوميّيْن سابقيْن كبيريْن هما في الوقت نفسه مثقّفان هَجَرا وطنيْهما الأصليّيْن ـ عنيتُ: هنري كيسنجر القادم من ألمانيا النّازيّة، وزبيجنيو بريزنسكي القادم من بولندا الشّيوعيّة. هذا، وقد اعتبَرَ بعضُ المهاجرين ـ كتوماس مان ـ الحربَ العالميّة الثّانيةَ معركةً من أجْلِ المصير الغَرْبيّ والرُّوح الغربيّة؛ وفي هذه «الحرب الخيّرة» قامت الولاياتُ المتّحدة بدوْر المُخلِّص [في رأيهم]، موفرةً ملجأً لجيلٍ من الأكاديميّين والفنّانين والعلماء الّذين فرّوا من وجه الفاشيّة باتّجاه الأمبراطوريّة الغربيّة الجديدة. ففي الحقول الأكاديميّة كالإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة، أغنى عددٌ كبيرٌ من الأكاديميّين المهاجرين ـ وبعضهم، كـ «ليوسپتزر» و«إريك آورْباخ»[2]، متميّزُون تميُّزاً فائقاً ـ الجامعاتِ الأمريكيّةَ بفضل قدراتهم وخبراتهم الخاصّة

(١) ڤيدياذار سوراجبيراساد نايپول روائي ولد في ترينيداد عام ١٩٣٢ من أبويْن هندوسيّين ودرس في أوكسفورد، ثمّ استقرّ في انكلترا عام ١٩٥٥ وتزوّج في ذلك العام وعمل في الصحافة الثّقافيّة. لكنّه في نهاية السّتينات صارَ أكثرَ جَهْراً برؤيته السّياسيّة، ولاسيّما في كتبه: **في دولة حرّة** (١٩٧١)، **والدّاغرون** (١٩٧٥)، الّتي تحكي عن العنف السّياسي والجنسي في الكاريبي، **ومنعطف في النّهر** (١٩٧٩) الّتي تدور أحداثها في إفريقيا الصّاعدة. نالَ عام ١٩٨٣ «جائزة القدس» التي تمنحها دولة «إسرائيل» مرّةً كُلّ عاميْن لكاتبٍ تعبّر أعماله «عن حرّيّة الفرد»! (هـ. م.).

(٢) «آورْباخ» توفّي عام ١٩٥٧، وكان استاذاً للّغات الرّومانسيّة (أي النّاشئة عن اللاّتينيّة) في جامعة يال في الولايات المتحدة. أشهر كتبه Mimesis (**المحاكاة**)؛ ويحمل عنواناً فرعياً: «تمثيل الواقع في الأدب الغربي». وفيه يغوص المؤلّف في الأدب الأوروبّي ابتداءً من أوديسّة هوميروس والكتاب المقدّس، وانتهاءً بـ يوليسيس لجويس وكتابات پروست وڤيرجينيا وولف، مروراً بالقدّيس أغسطين ودانتي وسان سيمون وغوته وفلوبير وزولا. وقد تبنّى النّاقد الشّهير «رينيه وِلِك» الرّأي القائل بأنّ **المحاكاة** هو أهم كتاب في حقل الجماليات والتّاريخ الأدبي في السّنوات الخمسين الأخيرة (هـ. م.).

بالعالم القديم[٣]. كما أنّ عدداً آخرَ من المثقّفين المهاجرين ـ ومن بينهم علماء كـ «إدوارد تالير» و«ڤيرنر فون براون» ـ دَخلوا عالمَ الحرب العالميّة الثّانية بصفتهم أمريكيّين جُدُداً متفانين في معركةِ كَسْبِ سباقِ التسلّح والفضاء مع الاتحاد السّوفياتي.

***

كيف يُدَبِّر المثقّفُ سبيلاً يكيِّفُ به عيشَه في ظلّ سلطةٍ جديدةٍ أو مسيطرةٍ صاعدة؟ هذا ما سيكون موضوع محاضرتيْن تاليتيْن لي. وأمّا هنا، فإنّي أوَدُّ أن أُركِّزَ على نقيضِ ذلك المثقّف المتكيِّف؛ فأتحدّثَ عن المثقّف الّذي لا يقدر على التكيّف أو لن يقوم بذلك التكيّف، بسبب مغتربه، مُؤثِراً البقاءَ خارجَ تيّار الحياةِ العامّ، مقاوِماً، عَصِيّاً على الاستيعابِ والاحتواء.

ليس المنفى حالةً فعليّةً فحسب، بل هو حالة استعاريّة أيضاً. فبإمكان المثقّفين الّذي يعيشون في مجتمعاتهم أن ينقسموا، بدورهم، إلى «مثقّفي داخل» (insiders) و«مثقّفي خارج» (outsiders)[٤]. فمن المثقّفين من ينتمون إلى مجتمعهم كما هو انتماءً كُلّياً، ويرتقُون فيه من غير أن يتلبّسَهُم حِسٌّ طاغٍ بالنّشاز والانشقاق عن مجتمعهم، فتصحُّ تسميتُهُم إذاك بـ«القائلينَ: نعم» (yea - sayers)؛ ومنهم من تصحّ تسميتُهُم بـ«القائلين: لا» (nay - sayers)، وهم الّذين يكونون على خِصام مع مجتمعهم، فهم خارجَه، منفيّون من حيثُ عَدَمُ حصولِهم على الامتيازات والسّلطة والأوسمة. وإنّ السِّياقَ الّذي يُحدِّدُ طريقَ «مثقّف الدّاخل» ـ وهوَ، في رأيي، الدّورُ الصّحيحُ الّذي ينبغي على المثقّف المعاصر أن يؤدِّيه ـ يتمثّل أفضل تمثيلٍ في حالةِ المنفى، وهي حالةُ انعدام التّكيُّف مع المجتمع تكيُّفاً تامّاً. وبهذا المعنى الماورائي، يغدو المنفى ـ بالنّسبة للمثقّف ـ موازياً للتّمَلْمُل والحركة: فلا يستقرّ المثقّف على حال، ولا يُقِرُّ الآخرين على حالٍ أيضاً.

هناك ملاحظة ثانية أجُدني منذهلاً إذْ أُدلي بها لتَوّي. وهي أنّ المثقّف منفيّاً (as exile) يميل إلى أن يسعد بفكرةِ عدم السّعادة. بل انّ عدمَ الرِّضى الّذي يُحاذي العُسْرَ ـ وهو نوعٌ من المشاكسة الفظّة ـ لا يصبح نمطاً من التّفكير فحسب، بل يصبح كذلك مَسْكناً جديداً وإنْ يكن مؤقّتاً؛ إنّه مثقّف على غرار ثيرسيتيس الطّنّان، رُبّما[٥]. والنّموذجُ العظيم الّذي يخطر في بالي بصدد ذلك النّوع من المثقّف هو جوناثان سويفت، وهو كاتبٌ من القرن الثّامن عشر، لم يهضمْ فكرةَ سقوطه عن عرشِ النّفوذ والمكانة في انكلترا بعد أن غادر التوريّون [المحافظون] الحكمَ عام ١٧١٤، وقضى بقيّة حياته منفيّاً في إيرلندا. إنّ «سويفت» نمـوذجٌ يكـادُ أن يكـونَ أُسطـوريّـاً للمـرارة والغضـب ـ إنّـه «saeve indignatio»، كما جاءَ في نعتِهِ نَفْسَهُ على شاهد قبرِه ـ؛ فهو يشتعل غضباً على إيرلندا، لكنّه ينافح عنها في مواجهة الطّغيان البريطانيّ. وإنّه لَرَجُلٌ يبيِّنُ كتاباهُ الإيرلنديّان السّامقان **رحلات غوليڤر** و**رسائل الجوّاخ** عقلاً يزدهر ـ كي لا نقول: ينتفع ـ من مثل ذلك الكَرْبِ.

وإلى حدٍّ ما، فإنّ ف.س. نايبول ـ وهو كاتبُ مقالاتٍ ورحلات، يقيمُ في انكلترا بين الفينة والأخرى، لكنّه في حالة تنقُّلٍ دائم، يعودُ جذورَه الكاريبيّة والهنديّة، نابشاً في حطام الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة، مُصْدِراً أحكاماً لا هوادة فيها علَى أوهام الدّول المستقلّة و«المؤمنين» الحقيقيّين الجدد، وعلى الأعمال الوحشيّة الّتي يقوم بها هؤلاء وتلك ـ . . . أقول: إنّ نايبول في مراحله المبكّرة قد كان مثالاً على المثقّف المنفيّ الحديث.

***

على أنّ ثمّة كاتباً آخر يفوقُ نايبول من حيثُ التّحديدُ الجازمُ والفاصلُ للمثقّف المنفيّ. إنّه ثيودور ڤيسنغروند أدورنو[٦]، الّذي أعدُّهُ الضّميرَ الثّقافيَّ الطّاغي لسنوات منتصف القرن العشرين. وأدورنو رجلٌ صارمٌ، لكنّه مدهشٌ أبداً، وقد قضى حياته المهنيّةَ كُلّها وهو يتجنّبُ مخاطرَ الفاشيّة والشّيوعيّة والاستهلاكيّة الغربيّة الواسعة، ويحاربها جميعها وجهاً لوجه على حدّ سواء. وهو، على عكس نايبول الّذي طافَ بين بيوته السّابقة في العالم الثّالث دخولاً وخروجاً، قد كان أوروبيّاً خالصاً، مصنوعاً برمّتِهِ من أسْمى الثّقافات السّامية الّتي تتضمّن كفاءَةً مهنيّةً مذهلة في الفلسفة والموسيقى (وكان تلميذاً لـ «برغ» Berg و«شونبرغ» Schoenberg) وعلم الاجتماع والأدب والتّاريخ والتّحليل الحضاري. وكان مثقّفاً ذا خلفيّةٍ شبه ـ يهوديّة، غادر موطنه ألمانيا في أواسط الثّلاثينات بُعَيْدَ سيطرة النّازيّين على الحُكْم. فذهب أولاً لدراسة الفلسفة في جامعة أوكسفورد، حيثُ ألفَ كتاباً في غاية الصّعوبة عن هاسرل Husserl. ويبدو أنّه قد شعر بالبؤس هناك: فقد كان محاطاً بفلاسفة لغويّين وَوَضعيّين عاديّين، بينما كان هو ذا كآبةٍ شپنغلريّة وجدليّة ماورائيّة من الطّراز الهيغلي الأسمى. ثمّ عاد إلى ألمانيا فترةً من الزّمن، لكنّه ما لبث أن حَطّ عصا ترحَاله ـ بوصفه عضواً في جامعة معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي ـ ، وعلى مَضَض، في الولايات

(٣) أي نصف الكرة الشرقيّ، وبخاصّة: أوروبّا.

(٤) بإمكاننا أن نضع ثنائياتٍ مترجمةً أخرى، فنقول: «جوانيون» و«برّانيّون»؛ أو «منخرطون» و«خوارج» (هـ.م.).

(٥) Thersites: يونانيٌّ اشتَهر ببذاءته عند حصارِ طروادة (هـ.م.).

(٦) Theodor Wiesengrund Adorno (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩)، مؤلّف **الجدليّة السلبيّة**. وُلد في ألمانيا، ودرّس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرانكفورت. لكنّه انتقل إلى نيويورك إبّان استشراس النّازيّة، حيث عمل مع ماكس هوركهايمر Max Horkheimer في معهد نيويورك للبحث الاجتماعي. وقد مثّل عملهما المشترك **جدليّة التّنوير** بحثاً أساسيّاً في نقد الثّقافة الحديثة، وكرّس الوجودَ الفكري لليسار الّذي غادر ألمانيا في الأربعينات وانتقد النّازيّة والسّتالينيّة على حدّ سواء (هـ.م.).

المتحدة الأمريكية طلباً للأمان، حيث عاش في نيويورك أوّلاً، قبل أن ينتقل إلى كاليفورنيا الجنوبيّة عام ١٩٤١.

يشكّل «أدورنو» ـ لسخريته ونقده ورفضه لجميع الأنظمة ـ المثقّف «النموذجيّ».

وبالرّغم من أنّ أدورنو عاد إلى فرانكفورت عام ١٩٤٩ ليتابع التّدريسَ هناك، فإنّ الأعوام الّتي قضاها في أمريكا قد طَبَعَتْهُ بأمارات المنفى إلى الأبد: فقد كان يكره موسيقى الجاز وكُلّ ما يمتّ إلى الثّقافة الشعبيّة بصلة؛ ولم يكن لديه أيُّ ميل إلى المناظر الطبيعيّة؛ ويبدو أنّه واظَبَ على نخبويّتِه في طرق تفكيره، ولذلك ـ وبسبب نشوئه ضمن التّقليد الماركسي الهيغلي الفلسفي ـ فإنّ جميع ما يختصّ بالأثر العالمي الّذي تفرضه الأفلامُ الأمريكيّة والمصانعُ الأمريكيّة وعاداتُ الحياة اليوميّة الأمريكيّة والتّعليمُ الأمريكيُّ المستند [زَعْماً] إلى الحقائق والذّرائعيّة، كان يدفعُ بأدورنو إلى حافّة الهياج. وبالطّبع فقد كان أدورنو مُهَيّأً لأن يكون مثقّفاً «منفيّاً» بالمعنى الاستعاري للكلمة قبل قُدومه إلى الولايات المتحدة: فقد كان [قبل قدومه ذاك] شديدَ النَّقْد للذوق البورجوازي الأوروبّي المزعوم؛ كما أنّ مقاييسَه ـ مثلاً ـ لِما كان ينبغي للموسيقى أن تكونَ عليه قد حدّدَتْها أعمالُ شونبرغ الفائقةُ الصّعوبة، وهي أعمالٌ كان أدورنو يُقسم أنّها ستصيبُ شَرَفاً إنْ لم تُسمَعْ أبداً بل بَقِيتْ عصيّةً على السَّمْع دوماً! ولقد كانَ أدورنو ـ بمفارقاته، وسخريتِه، ونَقْدِه الّذي لا هَوادَةَ فيه ـ المثقّفَ النّموذجيّ (quintessential)، يرفُضُ كُلَّ الأنظمة: سواءٌ تلك التي تقف إلى جانبنا، أو الأُخرى الّتي تقف إلى جانبهم، ويرفضها جميعَها بالنّفور ذاته. فالحياةُ، بالنّسبة له، تبلغ ذروةَ خطئها في إجماليّتِها؛ «فالكُلّ هو، دائماً، اللاّصحيح»، على نحو ما ذكر مرّةً؛ ومثل هذه الحقيقة هو ما يُضفي ـ حَسْبما أضاف ـ قيمةً أعظم على النّاحيةِ الذّاتيّة، على ضميرِ الفرد، على ما لا يُمكن إخضاعُهُ في المجتمع المُدار إدارةً شاملة.

***

غير أنّ المنفى الأمريكيّ هو الّذي خَلَق تحفة أدورنو الرّائعة **مينيما موراليا**، وهي مجموعةٌ مؤلّفة من ١٥٣ قطعةً نُشرتْ عام ١٩٥٣ وتحمل عنواناً فرعيّاً هو: **أفكارٌ من حياةٍ مُدَمَّرَة**. وإنّه عَبْر شَكْل هذا الكتاب ـ وهو شكلٌ مقطوعاتيٌّ شاذٌّ في غموضه: فلا هو سيرةٌ ذاتيّةٌ متتالية، ولا هو تأمُّلٌ في الموضوعات، ولا هو حتّى عَرْضٌ مُنَظَّمٌ لرؤية المؤلّف العامّة ـ يُعَادُ تذكيرُنا بخصوصيّات حياة «بازاروف» في رواية تورغينيف **الآباء والبنون** عن الحياة الرّوسيّة في منتصف القرنِ الماضي[7]. إنّ بازاروف، نموذجاً للمثقّف العَدَميّ الحديث، هو الشّخصُ الوحيد الّذي لا يُخَصُّ في الرّواية بحكايةٍ تميِّزُه [عن غيره من الشّخصيّات]؛ فعلى الرّغم من أنّ تورغينيف يقضي وقتاً طويلاً في مَوْضَعَةِ الشّخصيات الأخرى وأهلِها وسنواتها المبكرة ومآثرها الجامعيّة وزيجاتها وغير ذلك، فإنّ «بازاروف» يبقى شخصيّةً متوحِّدَةً تنفجرُ على أديم المشهد، معكِّراً صَفْوَ الجميع بتحدّياته وتهوُّراته، قبل أن يموتَ فجأةً. صحيحٌ أنّنا نراه مدّةً وجيزةً بين والدَيْه الهَرِمَيْن، لكنْ من الواضح أيضاً أنّه قد تَعَمَّدَ عَزْلَ نَفْسه عنهما. وإنّنا لنخلصُ من ذلك إلى أنْ لا حِكايةَ للمثقّف الّذي يحيا حياتَه بحسب أعراف مختلفة عن تلك الّتي يحيا بها الآخرون؛ بل إنّ كُلَّ ما يُصدِرُهُ هو نوعٌ من الوَقْع المُفْقِد للاستقرار (destabilising effect): فهو يُحدِثُ صدماتٍ زلزاليّةً، وهو يرجُّ النّاسَ رَجّاً؛ لكنّه لا يُمكن أن يُعَلَّلَ بالاستناد المحض إلى خَلْفيّتِه وأصدقائه.

«إنّ كُلّ راحةٍ تقدّمها البيوتُ التقليديّة التي نموْنا فيها هي خيانةٌ للمعرفة» ـ أدورنو.

والحقّ أنّ تورغينيف نفسه لا يقول شيئاً عن ذلك كُلِّه. فهو يترك الأمورَ تجري أمام أعيننا، فكأنّه يقول إنّ المثقّف ليس مجرَّدَ كائنٍ منعزلٍ عن الأهل والأطفال، بل إن أنماط حياته وأساليبَ تفاعُله معها تلميحيّةٌ بالضّرورة أيضاً، ولا يمكن تمثيلها بشكلٍ واقعيّ إلاّ عبر سلسلةٍ من العروض غيرِ المتواصلة. وتتبع **مينيماموراليا** لأدورنو المنطقَ عيْنَه، رغم أنّ تصويرَ المثقّف تصويراً أميناً قد استحال ـ بَعْدَ «آوشفيتز» [محارق اليهود]، وهيروشيما، وبداية الحرب الباردة، وانتصار الولايات المتحدة ـ إلى عَمَلٍ أشدّ تعذيباً وإيجاعاً ممّا سبق لتورغينيف أن صَنَعَهُ بشخصيّة بازاروف قبل مئة عام على صدور كتاب أدورنو.

إنّ جوهر تمثيل أدورنو للمثقّف ـ منفيّاً على الدّوام، متفادياً القديمَ والجديدَ بالحذق ذاته ـ لَهُوَ أسلوبٌ في الكتابة متكلّفٌ وشديدُ الصَّنْعَة. فهو، قبل كُلّ شيء، أسلوبٌ متقطّع، رَجْراجٌ، غيرُ متواصِل؛ إذْ ليس ثمّة حبكةٌ أو نظامٌ مسبَّقٌ يُتَّبعان. إنّه أسلوبٌ يرمز إلى وعي المثقّف العاجز عن الشّعور بالرّاحة أنّى حَلّ، وإلى بقائه في حَذَرٍ دائم من مداهنات النَّجاح. وهذا يعني ـ بالنّسبة لأدورنو الميّال إلى المشاكسة والمعارضة ـ السَّعْيَ الواعِيَ لأنْ يكتب بحيثُ يعجز المرءُ عن فهمه فوراً أو بسهولة. كما أنّ التّقهقر إلى الخصوصيّة [العزلة] الكاملة ليس بالأمر

(٧) Ivan Sergeevich Turgenev (١٨١٨ ـ ١٨٨٣): روائي ومسرحيّ روسي. من = أعماله الهامّة **الآباء والبنون** (١٨٦٢) ودخان (١٨٦٧) وشهر في البلد (١٨٥٠). عاش سنوات عدة في أوروبّا الغربيّة وتُرجمتْ معظم أعماله إلى الإنجليزيّة (هـ م).

المُتاح؛ فَهَا هو أدورنو يقولُ في فترةٍ متأخّرةٍ من حياته المهنيّة أنّ أمل المثقّف لا يكمن في أن يكونَ له وَقعٌ على العالم، بل أن يأتي رجلٌ ما في مكانٍ ما وفي زمنٍ ما فيقرأهُ على النّحْوِ الّذي سبق لذلك المثقّف أنْ كتَبَ ما كتَب!

وتلتقط مقطوعة ١٨ من **مينيمامورااليا** دلالةَ المنفى التقاطاً ممتازاً. فـأدورنـو يقـول «إنّ السَّكَـنَ فـي مكـانٍ واحـدٍ قـد أضْحى اليـومَ أمـراً مستحيلاً». ويضيف «أنّ البيوتَ التّقليديّةَ الّتي نَمَوْنا فيها قد صارتْ لا تُطاق: ذلك أنّ كُلَّ مزيّةٍ من مزايا الرّاحة الّتي توفّرها تقابلها خيانةٌ للمعرفَة؛ كما أنّ كُلَّ أثرٍ من آثارِ الأمان الّذي تُقدِّمُه [هذه البيوتُ] تقابلُهُ معاهَدَةٌ باليةٌ من المصالِحِ العائليّة». وهـذا النّقد كـافٍ بـالنّسبة لحياةِ النّاسِ الّذين تَرَعْرعوا قبل الحرب وقبل ظهور النّازيّة. غير أنّ الاشتراكيّة والاستهلاكيّة الأمريكيّة ليستا أفضلَ حالاً؛ ففي ظلِّ هـذين النّظامين ـ كما يقول أدورنو ـ «يعيش النّاس، إن لم يكن في أحياء قذرة ففي بَنْغَلات (bungalows) قد تصبح في الغد أكواخاً مصنوعةً من أوراق الشّجر، أو عربات مقطورةً على شكلِ بيوت متنقّلة، أو سيّاراتٍ، أو خِيَمـاً، أو هـواءً طَلْقـاً». ويقـرّر أدورنـو أنّ «البيـتَ أمـرٌ قـد مَضَـى وانتهى...»، وأنّ «أفضل سلوك يسلكه المرء في مواجهة كُلِّ هذا هو السُّلُـوكُ المُعَلَّـقُ غَيْـرُ المُلْتَـزِم (Uncommitted, suspended conduct)...: «أنْ لا تشعر أنّك في بيتك [مرتاحاً] وأنتَ في بيتك لهو جزءٌ لا يتجزّأ من الأخلاقيّة»(*).

غَيْرَ أنّ أدورنو ما إن يعثر على استنتاج ظاهر حتّى يقلبَهُ رأساً على عَقِب، حين يقول: «إنّ فَرَضيّةَ هذه المفارقة تؤدّي إلى الدّمار، إلى اللّامبالاة غير المحبَّة للأشياء، وهو الأمر الّذي سينقلب ـ بالضّرورة ـ على النّاس أيضاً. وأمّا الفرضيّة المضادّة فإنّها ستُشكِّلُ، بمجرّد التّفوُّه بها، إيديولوجيّةً لأولئك الّذين يأملون أن يحتفظوا ـ وضميرهم مُعَذَّبٌ ـ بما يملكونَه. والحقّ أنّ الحياةَ الخطأ لا يمكن أن تُعاشَ صواباً».

وبكلامٍ آخر، فليس ثمّة من مخرجٍ حقيقيّ حتّى بالنسبة للمثقّف المنفيّ الّذي يسعى إلى أن يبقى مُعلّقاً [من غير التزامات] Suspended. ذلك أنّ منزلَةَ الـ «ما بَيْن» in - betweenness قد تصبح هي ذاتُها موقعاً إيديولوجيّاً جامداً، أو نوعاً من المَسَاكِنِ يَسْتُرُ الزّمَنُ ظلالَها ويعتاد الإنسانُ عليها بسهولةٍ مفرطة. ومع هذا، فإنّ أدورنو يتابع فكرته بزخمٍ أشدّ، فيقول: «إنّ البَحْثَ [أو التّحقيقَ] الشّكّاك حالةٌ صحيّةٌ دوماً»، ولاسيّما حين يتعلّق الأمرُ بالكتابة الّتي يمارسها المثقّف: «فالكتابة تُضحي، لمن فقد وطنَه، مكاناً يعيشُ فيه». ورغم هذا ـ وهنا نأتي إلى لمسةِ أدورنو الأخيرة ـ فإنّ أدورنو لا يأذن للمثقّف بأن يتراخى حَبْلُ صرامة تحليله للذّات. فهو يقول: «إنّ مطالبة المرء بتصليب ذاته تعني إيجادَ الضّرورةِ التّقنيّة لمواجهةِ أيِّ تراخٍ في التّوتّر الثّقافي، وبأقصى درجاتِ اليَقَظة. وتعني كـذلـك قَشْرَ الأمور الّتي عَلِقَتْ بـالعمـل [أو الكتابة] أو انجَرَفَتْ معهما بكَسَل؛ فلئنْ سبق لهذه الأمور أن شَكَّلَتْ، في مرحلةٍ مبكّرة ما، دَرْدَشَةً تَخَلَّقَ عَبْرَها جَوٌّ دافئٌ يعينُ على النّموّ، فإنّها [أي تلك الأمور] اليومَ قد خُلِّفَتْ راكدةً (بايخة). وفي نهاية المطاف، لا يُسمح للكاتب بأن يعيش في كتابته».

***

إنّه لأمرٌ قاسٍ ويورثُ الكآبة حقّاً: أن نرى أدورنو ـ المثقّف منفيّاً ـ يكدّس التهكُّمَ تِلْوَ التهكُّم على الفكرة القائلة بأنّ عمل الإنسان قد يوفّر له بعضَ الرِّضى، أو نوعاً بديلاً من العيْشِ ايشكّل فترةً زمنيّةً يرتاحُ فيها قليلاً مـن حَصَـر «اللاّمَسْكَـن» وهـامشيَّتِه. غير أنّ مـا لـم يتحدّثْ عنه أدورنو هو **مُتَعُ المنفى**، وأعني بها تلكَ التّرتيبات المختلفةَ الخاصَّةَ بطرقِ العيش وزوايا النّظر الشّاذّة الّتي توفّرها تلك المُتَع أحياناً. فقد لا تفوز بالجوائز، وقد لا يُرَحَّبُ بك في جمعياتِ التّشريف (الّتي تهنّئ نفسهـا، فـي الـواقـع، وتستبعـد بشكـلٍ روتيني «أصحـاب المشـاكـل» المُرْبكين)؛ ولكنّك ستستمدّ ـ بفضل المنفى والتّهميش ـ بعضَ الأمور الإيجابيّة.

للمنفى مُتَعٌ لا كآباتٌ فقط. ومن هذه المتع: الاندهاش، ورؤية الأمور التي لا يراها في العادة مَنْ لم يسافرْ خلف التقاليد «المريحة».

الأمرُ الإيجابيُّ الأوّل هو ـ بالطّبع ـ متعةُ الاندهاش، متعةُ ألاّ تُسلِّم أبداً بأيّ شيءٍ على الإطلاق، بل أن «تدبّر نفسَك» حين تواجه أوضاعاً مهتزّةً غيرَ مستقرّةٍ تربك معظمَ الأفرادِ الآخرين وتفزعهم. إنّ المثقّف يُعنى، أساساً، بالمعرفة والحريّة. وهاتان القيمتان لا تكتسبان معناهما بوصفهما من الأمور المجرَّدة ـ على نحو مـا قـد توحي بذلك العبارةُ التّالية: «عليكَ بالتّعليم الجيّد لكي تتمتّعَ بحياة جيّدَة» ـ وإنّما بوصفهما تجربتيْن تَمّ خوضُهما بالفعْل. فالحالُ أنّ المثقّف أشبهُ ما يكون بإنسانٍ تحطَّمَتْ سفينتُه، فراحَ يتعلّم كيف يحيا مع الأرض **لا** فوقها؛ فَمَثَلُهُ لَيْس مَثَلَ روبنسون كروزو الّذي كان يهدف إلى استعمارِ جزيرتِه الصّغيرة، بل هو أقرب إلى أن يكون ماركو پولو الّذي لا يتخلّى عنه الإحساسُ بالدّهشة لحظةً واحدةً. بل يبقى على الدّوام رحّالةً، ضيْفاً مؤقّتاً، لا طفيْليّاً أو محتلاً أو مُغيراً.

(*) «It is part of morality not to be at home in one's home»

ولمّا كان المنفيُّ(*) يرى الأمورَ بحسب ما تُخُلّيَ عنه وما هو موجودٌ هنا والآن على حدّ سواء، فإنّه يمتلك منظوراً مزدوجاً لا يرى الأمور معزولة واحدها عن الآخر. فكلّ مشهدٍ أو وضعٍ في البَلَدِ الجديد [المُغْتَرَب] يُحيلان بالضّرورة على نظيريْهما في البَلَد الأمّ؛ ومن هذا التّجاور يتمكّنُ المرءُ من الحصولِ على فكرةٍ أفضل ـ أو ربّما أكثر شمولاً [عالميّةً] ـ عن كيفية التّفكير في قضيّةٍ من القضايا، كقضيّة حقوق الإنسان في بلدٍ ما وذلك بمقارنتها مع وضعها في بلدٍ آخر.

والأمرُ الإيجابيُّ الثّاني بالنّسبة للمثقف المنفيّ هو أنّه يميلُ إلى أن يرى الأشياءَ لا كما **هي**، بل كيفَ **صارتْ** إلى ما هي عليه. فهو يميل إلى أن ينظر إلى الأوضاع بوصفها أموراً محتملةً لا حتميّةً؛ إنْ هي، في رأيه، إلّا نتيجةٌ لسلسلةٍ من الخيارات التّاريخيّة الّتي اتّخذها رجالٌ ونساءٌ معلومون؛ وهي حقائقُ اجتماعيّةٌ صَنَعتْها كائناتٌ بشريّةٌ، وليست أموراً أنتجتها الطّبيعةُ أو وَهَبَها اللهُ؛ فهي ليست ثابتةً، دائمةً، يتعذّرُ إلغاؤها.

إنّ النّموذج العظيم لهذا الموقع الثّقافي الّذي تحدّثتُ عنه للتوّ هو الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا ڤيكو (Giambattista Vico) الّذي عاشَ في القرن الثّامن عشر، وشكّل ـ منذ أمدٍ بعيدٍ ـ واحداً من مُثُلي العليا. إنّ اكتشاف ڤيكو العظيم ـ الّذي تأتّى له إلى حدٍّ ما من وَحْدَته: فقد كان أستاذاً نابوليّاً مغموراً، يعيشُ عند حدّ الكفاف، وفي حالة نزاع مع الكنيسة ومحيطه المباشر ـ هو أنّ الطّريقة الصّحيحة لفهم الحقيقة الاجتماعيّة إنّما تتمّ باعتبارها سلسلةً من الأحداث نبعتْ من نقطةٍ يستطيع المرءُ أن يحدِّدها، على الدّوام، عند المستويات الدّنيا. وهذا يعني، على نحو ما ذكر في كتابه العظيم **العلم الجديد**[٨]، رؤية الأشياء وقد تطوّرَتْ من بداياتٍ محدّدة، كما تطوّر الإنسانُ البالغ من الطِّفل المُثَغْثِغ.

ويحاول ڤيكو أن يُبرهِنَ أنّ وجهة نظره تلك هي الوحيدة الجديرة بأن تُتّخَذَ حيالَ العالم الدّنيويّ الّذي هو ـ حسبما أكدّ ڤيكو مراراً وتكراراً ـ عالمٌ تاريخيٌّ ذوَ قوانين ومساراتٍ خاصّة به، وليس بخاضعٍ للتقدير الإلّهي. وهذا يستتبعُ احتراماً للمجتمع الإنساني، وإنْ لم يكنْ يستتبع تقديسَه. فعلى المرء، إذن، أن يرى إلى القوى، أيّاً كانت عظمتها، بحسب منبعها ووجهة سيرها؛ فلا تَروعُه الشّخصيّةُ المهيبَةُ أو المؤسّسةُ الفخمةُ اللّتان تدفعان بابنِ البلد الأصلي (native) ـ وهو الّذي رأى دوماً، وبجّل، عظمَتَهما دونَ أن يرى أو يبجّل المصدرَ الإنسانيّ الواطئ الّذي منه نبعا بحكم الظّروف ـ إلى الصّمتِ والخضوع الصّاعِق. إنّ المثقف منفيّاً لَهُوَ بالضّرورة إنسانٌ ساخرٌ، شكّاكٌ، بل هو هازلٌ أيضاً، لكنّه ليس كَلْبيّاً.

إنّ الانزياح الّذي يفرضه المنفى يعني، بالنّسبة للمثقف، تحرّراً من المهنة الاعتياديّة، حيث يشكّل «النّجاحُ» والاتّباعيّةُ المتمتِّعَة بقداسةِ القِدَمِ المَعْلَمَيْن الأساسيَّيْن. إنّ المنفى يعني أنْ تكون هامشياً على الدّوام، وأنّ ما تقوم به كمثقّف هو محضُ خَلْقٍ لأنّه ليس بمكنتك أن تتبع درباً موصوفة سَلَفاً. فإذا استطعت أن تعيشَ قَدرَكَ هذا لا بوصفه حرماناً ولا أمراً تندُبُ حَظَّكَ عَلَيْه، بل بوصفه نوعاً من الحرية وعمليةَ اكتشاف وقياماً بالأمور بحسب أسلوبك الخاصّ الّذي يفرضه الهَدفُ الّذي عَيّنْتَهُ لنَفْسك. فإنّ ذلك سيكون متعةً فريدة. وإنّك لتعثر عليها في أوديسّة س. ل. ر. جايمس، وهو المؤرِّخ وكاتب المقالات التّرانيدادي الّذي قَدمَ إلى انكلترا بين الحربين العالميتين لاعبَ كريكيت وسجّلتْ سيرتُه الذّاتيّةُ الثّقافيّةُ **أبعد من الحدود** تاريخَه مع هذه اللّعبة، وتاريخَ هذه اللّعبة في زمن الكولونياليّة؛ كما كتب **اليعقوبيّون السُّود**، وهو كتاب مثير يؤرِّخ لثورة الرّقيق الهاييتيّين السّود في أواخر القرن الثّامن عشر، الّتي قادها تُوسان لُوڤِرْتُور؛ ثمّ أصبح خطيباً ومنظّماً سياسيّاً في أميركا وكتب دراسة عن هيرمان ميلڤل عنوانُها **بحّارةٌ ومرتدّون ومنبوذون**، ثمّ كتب دراسات مختلفة عن القوميّة الإفريقيّة وعشرات المقالات عن الثّقافة الشّعبيّة والأدب. وهو بهذا كُلّه قد برهن أنّه ينهج خطّاً شاذّاً، مُقَلْقِلاً، مخالفاً إلى درجة كبيرة كُلَّ ما يمكن أن نطلق عليه اليوم لقبَ «مهنة محترفة خالِصة». ومع ذلك، فأعجِبْ بالغزارة وبالاكتشاف الذّاتي السّرمديّ اللّذين يتضمّنهما نهجُهُ!

قد يعجز أكثرُنا عن محاكاة مصير الكتاب المنفيّين كأدورنو وس. ل. ر جايمس. غير أنّ دلالة هؤلاء بالنّسبة للمثقّف المعاصر تبقى وثيقة الصّلة.

فالمَنْفيّة نموذج للمثقف الّذي تغريه مكافآتُ التّكيّف والإذعان والاستقرار، أو تقضّه وتربكه على حدّ سواء. فحتّى لو لم يكن المرءُ مهاجراً أو مغترباً بالفعل، فإنّ في وسعه أن يفكّر كذلك: فيطيرَ بخياله واكتشافاته خلف الحواجز، ويبتعد عن السّلطات الممركزة، قاصداً الهوامشَ، حيث يتسنّى له أن يرى الأشياءَ الّتي تتوه في العادة عمّن لم يُسافرْ قطّ وراء الأمور التّقليديّة والمريحة!

(*) نعيد تذكير القارئ بأنّ لفظ exile الّذي يستخدمه إدوارد سعيد يشمل المنفيّ طوعاً، والمثقّفَ الّذي شاءَ ألّا يرتبط بقيم مجتمعه السّائدة وأعرافها. فالمنفيّ قد يعني إذن المطرود، والمغترب، والهامشيّ، والمستقلّ، ... (هـ.م.)

(٨) Scieza Nuova صدر عام ١٧٢٥ ويُعتبر اليوم واحداً من أعظم المؤلّفات في تاريخ النّظرية الاجتماعيّة. ويسعى المؤلّف إلى وضع نظرية شاملة للمجتمع الإنساني وللصراع الطّبقي قبل كونت وماركس (هـ.م.).

مقابلة

مع ادوارد سعيد(*)

أجرت «باربرة هارلو» الحوار التالي مع إدوارد سعيد في نيسان ١٩٩١ بعد وقوع المواجهة بين الولايات المتحدة والعراق. ونحن ننقل هذا الحوار إلى العربيّة لأهمّيّته، على رغم انقضاء وقت طويل على إجرائه.

*** كيف تُصنّف كيفيّةَ عرضِ أزمة الخليج وحرب الخليج في الولايات المتحدة وأوروبّا؟**

- في الغرب نجح عرض الأزمة منذ الأسبوع الأوّل لقيامها في آب ١٩٩١ في تشيط صدّام حسين أوّلاً[1]؛ ونجح ذلك العرض - ثانياً - في شخصنة[2] الأزمة وفي إلغاء العراق وطناً وشعباً وحضارة وتاريخاً؛ ونجح - ثالثاً - في إخفاء دور الولايات المتحدة وحلفائها في تكوين الأزمة.

*** لكنْ كان ثمّة آراء متباينة في الأزمة، ولاسيّما في أوساط المثقّفين.**

- أنا أتحدّث عن صنّاع القرار وعن وسائل الإعلام السائدة[3]. فوسائل الإعلام عبّأت للحرب بالتنسيق الكامل مع الإدارة الأمريكيّة. بل لقد كان عند بعض وسائط الإعلام البديلة والمثقّفين البدلاء [أي غير المرتبطين بوسائل الإعلام السائدة] تلكّؤٌ في التعامل مع قضايا الشرق الأوسط. وأحد الأسباب في ذلك التلكّؤ يعود إلى مسرح الأحداث وإلى الناس [أي العرب] الذين هم موضوع هذه الأحداث. ثمّ هناك ما يزعم البعض أنّه نزعة ما بعد حداثيّة: فقد ذوّتت[4] الولاياتُ المتحدة - بوصفها الامبراطوريّة الأخيرة في العالم - الحكمَ الامبراطوري في عقول مثقّفيها. وهذا ما يضع المثقّفين في العادة فوق مثل تلك القضايا، وقد يكون ذلك بسبب شعور منتشر في أوساطهم بالعجز والعنّة والتشتّت المتأتّي عن [الإغراق في] التخصّص.

إنّ المجموعة المثقّفة الأمريكيّة في غالبيتها لا تعتبر نفسها مسؤولةً تجاه الصالح العام، ولا تشعر بالمسؤوليّة عن تصرّفات الولايات المتحدة على الساحة الدوليّة. إنّ الولايات المتحدة قد عاقت النضال من أجل حقوق الإنسان في الشرق الأوسط على نحو متكرِّر، وتحالفتْ مع كلّ قوّة معتدية في وجه حقوق المرأة والأقليّات وحقوق الاجتماع الحرّ والتعبير الحرّ. وقد قامت بنصبِ تلك العوائق ضمن إطار سياستها الحاكمة. ومع ذلك فإنّ غالبيّة المثقّفين الأمريكيّين هم في الأساس «ريفيّون» [ضيِّقون] غير مدفوعين إلى التحدُّث إلّا ضمن نطاق خبراتهم المهنيّة: فإن كانوا متخصِّصين في أمريكا اللاّتينيّة، فإنّهم لا يتحدّثون إلّا عن أمريكا اللاّتينيّة؛ وليس لديهم حسّ بالارتباط بالمجال العام، ولا بأيّ قضيّةٍ ما. وإنّي أذكر أنّ أحد أصدقائي - وهو ناقد أدبي ماركسيّ يعيش في الولايات المتحدة - قد قال لي ذات يوم: «أنت محظوظٌ يا إدوارد! لقد وُلدتَ فلسطينيّاً، لكنّ هذا الإنسان الآخر (الأمريكي) لا قضيّة له وُلد من أجلها». كأنّ ثمّة حظوةً هائلة في أن يكون المرءُ عرضةً للعذابات التي يعاني منها الفلسطينيّون! إن تكنْ أمريكيّاً فإنّك فوق كُلِّ القضايا؛ فإنْ لم تُولَدْ لقَضيّةٍ ما أو لم تنلْ شهادةً جامعيّةً في موضوعٍ ما، فإنّ الأمر لا يعني لك شيئاً!

كان خبراء الشرق الأوسط البارزون يتحرّقون شوقاً للذهاب إلى واشنطن [حيث صناعة القرار السياسي الرسمي]. ولم يكونوا يقولون هناك أشياءَ تُزعج قطار السياسة الرسميّة. وأمّا المثقّفون الآخرون أمثالنا فقد كنّا مشتّتين، لا سبيل أمامنا للوصول إلى وسائل الإعلام، وكان علينا أن نعتمد على منشورات شبه ساميزداتيّة [ممنوعة][5].

قابِلْ هذا الوضعَ بالمقابلة اللافتة للنظر التي أُجريت في كانون الثاني عام ١٩٩١ مع المثقّف الأكاديمي الفرنسي جاك بيرك، وفيها استطاع أن يميّز بين صدّام والعراق والعرب والامبرياليّة، وبين وضع حقوق الإنسان في العالم العربي وفي أوروبا من الناحية التاريخيّة،

(*) Middle East Report, no.171, July/August 1991, pp. 15 - 20.

(١) التشيط: تحويل المرء إلى شيطان.

(٢) شخصنة: إزاء Personalizing.

(٣) السائدة: إزاء Mainstream.

(٤) إزاء كلمة Internalize، أي: أضفى على الشيء صفة ذاتيّة، أو دمجه في نفسه بحيث أصبح مبدأ هادياً [قاموس المورد]

(٥) Samizdat: كلمة روسيّة تعود إلى عام ١٩٦٠، وتشير إلى المنشورات التي كانت توزّع سرّاً في الاتحاد السوفياتي.

مشيراً إلى أنّ العنف وسفك الدماء ليسا حَكَراً على العراق. ولقد استطاع بيرك - مع ذلك - أن ينشر المقابلة في **L'Autre Journal** في شباط ١٩٩١. إنّ شيئاً من هذا القبيل لم يحدث في الولايات المتحدة، بل إنّ جميع الأكاديميّين الأمريكيّين تقريباً الذين يمثّلون الاتجاه السائد وهم في وزن جاك بيرك، قد ربطوا أنفسهم بالإدارة الأميركيّة.

*** لكنّ المثقّفين الفرنسيّين، شأنهم في ذلك شأن المثقّفين الأمريكيّين والبريطانيّين، قد فشلوا بشكل عام في الاستجابة [للحرب] على نحوٍ منسجم ومبدئي. هل شكّلت هذه الأزمة للطبقة المثقّفة تحدّياً بأن تبدأ في وضع تاريخها ذاتِه على محكّ التمحيص؟**

- لا، لم يحدث هذا تماماً. لقد كان المثقّفون سعداء، ربّما، لأنّ الأزمة قد كانت بهذا القِصَر. إنّ المسألة تكمن في تاريخ طويل من الابتعاد عن الأمور الدوليّة، ولاسيّما أمور الشرق الأوسط والعرب بشكل عام. إنّ من حاولوا منّا أن يُشركوا المثقّفين في المسائل العامّة للمسؤوليّة كانوا قِلّة. وفي هذه الأثناء أَصْدَرَت الولايات المتحدة أدبيّاتٍ كاملةً من الخبرة والمعرفة الفوريَّتيْن، وجميع تلك الأدبيّات تقدّم رؤيةً للشرق الأوسط ولأزمة الخليج تحديداً تدعم إلى حدٍّ كبير موقف الإدارة الأمريكيّة.

*** كيف نما هذا الإعجاب المقدّس بذلك النوع من الخبرة؟ ومن هم أبرز أصحاب السياسة الثقافيّة اليوم فيما يخصّ الشرق الأوسط في الولايات المتحدة؟**

- لقد برزت أثناء حرب فيتنام مجموعة قويّةٌ وجهيرةٌ في الجامعات، متحدّيةً الإدارة الأمريكيّة. وقد كان لهذه الحركة أثرٌ بيِّنٌ في وسائل الإعلام. لكن الفارق بين تلك الحرب وحرب الخليج هو أنّ حرب فيتنام قد دامت وقتاً أطول. كما أنّ وجود إسرائيل يشكّل عاملاً تعقيديّاً إضافيّاً.

إنّ الباحثين الأوائل في قضايا الشرق الأوسط قد انجذبوا - مع بعض الاستثناءات القليلة جدّاً - إلى واشنطن [البيت الأبيض] أو إلى وسائل الإعلام، واستُغِلّوا جميعهم هناك. ولم تكن أنظارهم منصبّة على منطقة الشرق الأوسط، وإنّما كانت منصبّة على الطرق الموصلة إلى ذلك الشرق، كما قدّمتها لهم شركتا CBS و NBC التلفزيونيّتان، وجريدة **النيويورك تايمز** وغيرها، أو كما قدّمتها لهم مؤسّساتُ صناعة القرار في واشنطن. إنّنا لم نشهد في الولايات المتحدة انبثاق معارضة أمريكيّة قويّة متعاطفة مع العرب، شعباً وحضارة، ومع العراق، وطناً؛ ولم نشهد معارضةً تعادي غزوَ الكويت وضمَّها، وتعادي - في الوقت ذاته - الوجودَ العسكري الأمريكي على أرض الخليج.

عوضاً عن ذلك، فقد تعلّقتْ وسائلُ الإعلام بالسياسة الحربيّة [التي انتهجتها الإدارة الأمريكيّة]، فتبعتها في إبراز عددٍ كبير من العسكريّين المتقاعدين - وهم رجال دائماً! -، وعددٍ ممّن أُسمِّيهم «بالباحثين المقاتلين» (أمثال فؤاد عجمي، ودانيال پايپس، وبرنارد لويس، وهلمّ جرّاً)، وأبرزت إلى جانبهم حفنة من الصحفيّين أمثال «توماس فريدمان». وجميعهم يصعب على المرء أن يميّزهم عن صانعي القرار [في البيت الأبيض].

*** لقد شارك أولئك الباحثون - المقاتلون، كذلك، في تأسيس نوعٍ من المناهج الدراسيّة.**

- كان ثمّة لائحة من الكتب «المختارة» التي أذاعتها إذاعة NPR، ولم تتضمّن تلك اللائحة أيّاً من الكتب التي كتبها عربي أو التي تتحدّث عن عربي! وأمّا جريدة **النيويورك تايمز** فقد نشرت على صفحة كاملة لائحةً أخرى من الكتب المختارة، لم يكن فيها كتابٌ واحدٌ عن عراقٍ ما بعد القرن السابع قبل المسيح تقريباً؛ فبقي العراق عند «سومر»! وكان على تلك اللائحة خمسُ روايات إسرائيليّة، وثلاثة كتب أو أربعة عن تاريخ اليهود، وكتاب لـ «كونور كروز أوبريان»، غير أنّه لم يكن ثمّة كتاب واحد عن تاريخ العراق الحديث أو حضارته الحديثة.

أمامنا الآن «شرعة» (Canon) من الكتب، من بينها كتاب **جمهوريّة الخوف** لسمير الخليل، و**المأزق العربي** لفؤاد عجمي، وكتب الصحفيّين الفوريّة، وبالطبع كتاب توماس فريدمان **من بيروت إلى القدس**، و**سلام يُنهي كلّ سلام** لدايفيد فرومكين؛ وقد تشتمل تلك اللائحة على كتاب ألبرت حوراني **تاريخ الشعوب العربيّة**[1]. فإذا استبعدنا الآن كتاب حوراني - وهو ليس سهل

---

(١) سمير الخليل هو اسم مستعار لكاتب عراقي اسمه «كنعان مكيّة» كتب **جمهوريّة الخوف** (القصّة الحقيقيّة لعراق صدّام) عام ١٩٨٩، وكتاباً آخر عن قوس النصر الذي شيّده الرئيس العراقي من خوذات الجنود الإيرانيّين ونصبه في العاصمة بغداد. وقد سطع نجم الخليل أثناء حرب الأميركان ضدّ العراق، وعند إعلان الولايات المتحدة رغبتها في «نجدة» الأكراد.

وأمّا فؤاد عجمي، فهو أستاذ العلوم السياسيّة في جامعة جونز هوبكنز بالولايات المتحدة. وُلد في أرنون في جنوبي لبنان، ويكتب مقالات كثيرة في الـ **Foreign Affairs** و**Foreign Policy**. من كتبه **المأزق العربي** (١٩٨١) الذي يتحدّث فيه عن «الفكر السياسي العربي وعن الممارسة السياسيّة العربيّة بعد هزيمة ١٩٦٧»، مركّزاً على مصر بوصفها «مرآة للعالم العربي»، وعلى ردود فعل البعثيّين والإسلاميّين والماركسيّين على الهزيمة؛ ومن كتبه =

الاستيعاب، برغم كونه اليوم على لائحة الكتب الأكثر رواجاً ـ فإنّ تلك الكتب ليست، بشكل عام متعاطفة مع العرب وإنّما تدعم أطروحةً تقول بأنّ الصراعات والعنف في الشرق الأوسط تعود إلى أسباب قَبْتاريخيّة نسبيّاً، أسبابٍ محفورة في مورثات(*) شعوب تلك المنطقة ذاتها! إنّ أموراً من نوع قيام العرب في القرن العشرين بتقديم أطروحة عقلانيّة عن حسّهم الخاصّ بالتاريخ، وعن هويّتهم وإنجازاتهم، إنّ أموراً كهذه يُصرف النظر عنها [لدى وسائل الإعلام الأمريكيّة السائدة] باعتبارها مُخادعةً ومُضلِّلَةً للذات. وحسب كلمات فؤاد عجمي، فإنّ مشاكل العالم العربي هي نتيجةٌ «لجراح أنزلها الشعب العربي في ذاته»! إنّ طروحات كهذه تبرّئ، إلى حدٍّ بعيد، الولاياتِ المتحدة وصنّاعَ قرارها، وتبرّئ إسرائيل بالطبع، من أيّ دور في هذه الفوضى المروّعة التي نحياها اليوم.

ويقدّم ريجيس دوبريه في كتابه **المعلّمون والكتّاب والمشاهير** أطروحة لافتةً للانتباه، وهي ذات علاقة بالوضع الذي نبحثه الآن. إنّ أولئك الأساتذة الذين تحدّثتُ عنهم هم جميعهم بدون أيّ إنجاز أكاديمي مميّز أو خبرة أكاديميّة مميّزة. إنّ كتاب فرومكين لا علاقة له حقيقية بالشرق الأوسط من الناحية البحثيّة الأكاديميّة ولا علاقة له بما كتبه قبلاً. وأمّا فريدمان فهو [محض] صحفيّ. وأمّا فؤاد عجمي فأستاذ أقلّ من عادي (mediocre) سبق أن كتب مجموعة من المقالات منذ عشرين عاماً، فضلاً عن كتاب يؤرّخ لحياة الإمام موسى الصدر، وهو كتاب ينبغي أن يُصرف النظر عنه. إنّ جميع هؤلاء الكتّاب ينتمون إلى فئة المشاهير الإعلاميّين، لا إلى فئة معلّمي الجامعات أو الكتّاب الفنّانين. وهم لا يمتلكون أيّ مرتَكَزٍ مميّز في عمليّة الفعل الثقافي أو في مؤسّسات الإنتاج الثقافي. ولهذا فإنّه ـ ويا للمفارقة ـ يَصعُب أن يُزاحوا من مناصبهم وذلك لأنّهم لا ينتمون إلى مؤسّسة معيّنة باستثناء وسائل الإعلام المتّحدة. إنّهم أبناءُ ساعتهم.

*** ما كان أثر أزمة الخليج في الثقافة السياسيّة العربيّة؟**

ـ إنّ انطباعاتي عن ذلك الموضوع هي التالية على نحو تقريبي:

= الأخرى الإمام المختفي. وقد عُرف عنه «اعتداله» المُحبّب إلى قلوب اليهود والإسرائيليّين «المعتدلين» وصانعي القرار في واشنطن.

وأمّا توماس فريدمان فمراسل النيويورك تايمز في عدد من بلدان الشرق الأوسط، وقد تحدّث في عدد من مقالاته عن التشويه الذي تُلحقه «إسرائيل» بصورة اليهود في الغرب.

(*) المورّثات: الجينات (إزاء كلمة genes).

إنّ جميع ما يُنشر في الجرائد اليوميّة في العالم العربي تقريباً ـ وبإمكان المرء أن يجد استثناءات على الدوام ـ دافعُهُ سياسي بالمعنى الضيّق والأشدّ ابتذالاً. فأن تكتب يعني أن تكون مرتبطاً بخطّ أو نظام أو حاكم معيّن. فإذا كنت مستقلاً، غير أورثوذكسي، [أي غير تقليديّ] خلّاقاً بشكل من الأشكال، فإنّه سيكون أمراً بالغ الصعوبة أو مستحيلاً أن تبرز...

*** هل خَلْخَلَت أزمةُ الخليج تلك البنى [التقليديّة العربيّة]، فاسحةً المجال لإعادة تشكيل المشاريع الثقافية؟**

ـ إنّ مصداقيّة «الصواب» قد أُضْعِفت. فلمّا كان كلّ ما يُكتب اليوم تقريباً يعكس ـ على نحوٍ مباشر ـ مؤثّراتٍ سياسيّةً بالمعنى الأكثر حرفيّة للكلمة، فإنّه ما من شيءٍ مكتوبٍ سيكون فوق الأسئلة. إنّ الفرص ستتبدّى، وسوف تجري تحالفاتٌ جديدة. غير أنّ السؤال الأوّل الذي سيطرحه الناس لن يكون عمّا إذا كان الكاتب يقول الصدق أم لا، وإنّما سيكون السؤال عن الطرف الذي يتحدّث ذلك الكاتب بلسانه؛ وهذا ما يعبّر عنه القولُ العربي العاميّ «مين وراه»؟

إنّ الحرب قد سبّبت اليوم انهياراً عامّاً في المؤسّسات الثقافيّة في العالم العربي. إنّ أنساق الدعم المادّي والتعيينات الإداريّة قد تغيّرت على نحوٍ نشرع لتوّنا في تقييمه. إنّ ثمّة تحوّلاً زلزاليّاً في طوبوغرافيا [خارطة] العالم العربي الثقافيّة والحضاريّة، وهو تحوّل يصعب تقييمه لكنّه لن يكون جيّداً بأيّ حال.

إنّه عالم عربي مقسوم إلى منتصر ومهزوم. الفلسطينيّون مهزومون، والمصريّون يسعون جاهدين إلى أن يبرزوا كمنتصرين. ولهذا كلّه أثرٌ على المستوى المحلّي: على المعاهد والمساعي الثقافيّة والسياسيّة.

ولقد ازدادت الشكوك بين الأقطار العربيّة. فترحيلُ السعوديّة لثمانمئة ألف عامل يمني لم يكن بسبب وجود «طابور خامس» أو بسبب ضياع الاستقرار [في المملكة]، وإنّما كان عملاً يعبّر عن انتقام رخيص من شعبٍ بأكمله.

هناك شيء جديد آخر في العالم العربي: فكرة أن يكون الناس في كلّ بلد عربي من صنفٍ واحد... إنّ هذا أمرٌ غريب على حضارتنا وتاريخنا، ذلك أنّ جوهر المنطقة العربيّة يكمن، تحديداً، في كونها تشتمل على تنوّع هائل. ليس ثمّة نقاءٌ(purity) على الإطلاق؛ بل إنّ المنطقة خليطٌ مُكرّس يكاد أن يتفرّد به الإسلام. وهذا ما دفع الناس إلى أن يعترضوا على الدمجيّات المضحكة المختلفة التي ظهرت في هذا البلد العربي أو ذاك...

*** كيف كان أثر كلّ هذا في الحركة الفلسطينيّة؟**

ـ إنّ جزءاً من هذه الحركة تختلف عن بقيّة الحركات الوطنيّة: فالحركة الفلسطينيّة تتخطّى، بمعنى من المعاني، الحدودَ القوميّة، لأنّها تتحدَّث عن مبادئ. غير أنّنا لا نعيش في فراغ. ففي عام ١٩٨٥ ذهبت إلى الكويت ضيْفاً على جامعة الكويت. ولّما كنتُ دخيلاً، فقد تجاذبني الكويتيّون والفلسطينيّون العاملون هناك من أجل أن يتّهم كلّ طرف الآخر بالشرّ على قاعدة قوميّة [ضيِّقة]. إنّه بمقدورك أن تتعاطف مع الفلسطيني لكونه جزءاً من أقليّة تعيش في بلدٍ كالكويت؛ غير أنّه يتولّد عن ذلك جوّ كاملٌ من تعريف شعب على أسس أثنيّة ومن خلال مَوْشور (prism) ضيّقٍ ومضيّق للقوميّة؛ ويتولّد عن ذلك أيضاً إحساسٌ عام في داخل الضحيّة نفسها بانعدام الأريحيّة [تجاه الآخرين]. أنا شخصيّاً أتمتّع بالامتيازات طبعاً (فأنا أعيش في نيويورك)؛ غير أنّني شعرت بخيبة شديدة حين أيّد الفلسطينيّون في الضفّة الغربيّة وغزّة سحقَ العراقيّين للكويتيّين. وحتى لو كان الكويتيّون مغرورين، فلماذا يتماثل الضحيّةُ مع القامع؟ إنّ ما يمكن للمثقّفين والقادة أن يؤدّوه هو التالي: أن يقولوا إنّ الغزو غزو، وإنّهم ضدّ الغزو من الناحية المبدئيّة.

*** هل ترى ضمن الانتفاضة الفلسطينيّة اليوم أيّ إمكانيّة للإصلاح؟**

ـ أنا متفائل بهذا الموضوع نسبيّاً. إنّ الصعوبات هائلة والمعاناةَ مرعبة، ولكن خضّة عنيفة قد حدثت مع ذلك. إنّ ما حدث قد يبعث على توضيح الأولويّات. إنّ تحالف الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة مع أموال الخليج لم يكن شيئاً رائعاً للغاية. إنّ بناء المستشفيات والمكتبات ورياض الأطفال بدعم من الفلسطينيّين الموجودين في الخليج وبدعم من دول الخليج ذاتها قد كان أمراً هامّاً، غير أنّ الثمن السياسي الذي دفعته الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة كان مرتفعاً؛ فلقد تعلّم جيل كامل من الفلسطينيّين أن يعتمدوا على طرق مختصرة يستحثّها المالُ، وعاد الفلسطينيّون اليوم إلى الاعتماد على مصادر الشعب وطاقاته ذاتها، لا على المصالح الخارجيّة.

*** إنّ المرء يستطيع أن يقول إنّ أزمة الخليج قد بيّنت فشلَ الحركة الفلسطينيّة في توفير قيادةٍ للقوى الديموقراطيّة في العالم العربي، مخلّفةً بذلك فراغاً مكّن صدام حسين من التحرّك فيه.**

ـ الفلسطينيّون سيقولون لك إن مواقف [الرئيس] عرفات أثناء حربِ الخليج تعود إلى أنّ فلسطينيّي الضفّةِ والقطاع كانوا قد سبقوا إلى تبنّي تلك المواقف. أنا لا أوافق على مثل هذا القول. إنّ واحداً من الأمور التي يقوم بها القادة هو أن يقودوا. ولقد فشل كثيرٌ منّا في أداء هذا الدور. وإنّه سيكون من الظلم أن نرمي الخطأ كلّه على كاهل القيادة الفلسطينيّة: فالحال أنّ ثمّة فشلاً عامّاً سادَ السنتيْن الأخيرتيْن، فضلاً عن تخلّي الدول والأنظمة العربيّة عن الانتفاضة.

لقد شعرتُ مراراً أنّ منظمة التحرير الفلسطينيّة قد كانت مهْمِلَةً في عدم نشرها محاضرَ اللقاءات التي عقدَتْها في تونس مع الإدارة الأمريكيّة؛ فلو حصل ذلك، لكان باستطاعة الناس أن يروا ضآلة ما كسبناه نتيجةً لتنازلنا التاريخي [يقصد الاعتراف بـ«إسرائيل»، والقول بأنّ الميثاق الوطني الفلسطيني «متقادِم»، وغير ذلك. . .]. إنّ على الفلسطينيّين أن يصنعوا مكاسبَ سياسيّةً من دروس الانتفاضة، وهي دروس تشكّل برنامجَ عملٍ من أجل الديموقراطية والتعاون بين الشعوب. إنّنا الحركةُ الوطنيّة الوحيدة في العالم العربي التي تعمل وفقَ أنماطٍ من التنسيق والترابط تقوم على أسس ديموقراطيّة، لا قمعيّةٍ إلى حدٍّ بعيد، خلّاقة؛ أسسٍ لاتزال بغالبيتها علمانيّة.

إنّه سيكون من الحماقة ألّا نعترف بأنّ العوائق التي تواجهنا عظيمةٌ إلى حدٍّ مرعب. غير أنّ واحداً من الدروس التي تعلّمناها خلال العشرين سنة الماضية ـ وأعتقد أنّ كثيراً من الإسرائيليّين قد تعلّموا ذلك الدرس كذلك ـ هو أنْ لا خياراً عسكرياً يستطيع أن يلجأ إليه أيُّ طرف من الطرفيْن في مواجهة الآخر. إنّ بمقدورهم [الإسرائيليّين] أن يذبحونا، غير أنّهم لن يستطيعوا أن يتخلّصوا من كلّ فلسطيني ولن يستطيعوا أن يخمدوا شُعلةَ الوطنيّة الفلسطينيّة. والعكس صحيح: فإنّه ليس أمامنا، نحن الفلسطينيّين، خيار عسكري في مواجهة الإسرائيليّين؛ بل إنّ ما نملكه هو رؤية/سبيل لإشراكهم في الشرق الأوسط؛ وهو إشراك يستند إلى احترام القوميّات الواحدة منها للأخرى، وإلى الحقّ في العيش ضمن حدود آمنة مؤمّنة، وإلى التعايش مع الشعوب الأخرى على نحوٍ مفيد.

إنّ التعايش هو سلاحنا الأساسي، غير أنّ أكثرنا لم يدرك هذا الأمر. إنّنا لانزال نؤمن بشعارات الحركة القوميّة العربيّة المستندة إلى القوّة العسكريّة وإلى الدولة ذات نظام الحزب الواحد، وإلى عبادة القائد العظيم؛ وجميعها شعارات مهجورة وعديمة الفائدة. إنّ هذه الشعارات ليست لازمة للنضال الفلسطيني ولم تكن في يوم من الأيّام أساسيّة له. فإلى الحدّ الذي نبقى معه جزءاً من العالم العربي، ونتكلّم العربيّة، ونطالع الأدب الذي يطالعه العرب الآخرون، ونستخدم الخطابات نفسها، فإنّه من المهمّ جدّاً لخطابنا [الفلسطيني] أن يكون متميّزاً عن الخطابات الأخرى وأن يقودها لا أن يَغرق بها كما غرقنا.

*** إنّ الحركات الديموقراطيّة في البلدان العربيّة هاجعةٌ الآن تقريباً. كيف يمكن تفعيل هذه الحركات؟**

- إن علينا أن نعمل ضمن إطارَيْن زمنييْن اثنيْن في العادة. الإطار الزمني الأوّل فوري، وبرنامجه تتحكمُ به الأنظمةُ الآن. وكما بيّنتْ أحداثُ العراق، فإنّ أسوأ تلك الأنظمة لا يمكن إزاحته بسهولة؛ ولو حدثتْ هذه الإزاحة فإنّ بديل تلك الأنظمة هو، ببساطة، تنويعاتٌ أخرى لها! علاوة على ذلك، فإنّ لعبَة الأنظمة [أي إزاحتها وتثبيتها] تتحكم بها الولاياتُ المتحدة وحلفاؤها. على أنّ هناك بعض الأمور [الظرفيّة] الانتهازيّة التي يمكن أن تؤدّي؛ بملحظ وجودِ المسألة الفلسطينيّة في وضع جيد في البرنامج [الدولي]. وفي مثل هذه الحال، فإنّ على المرء أن ينخرط في هذه اللعبة، دون أن يكون متفائلاً كثيراً على الدوام.

وهناك البرنامجُ الثاني، برنامجُ «السياسة البطيئة» الذي يستغرق وقتاً طويلاً، ويفسح المجال لبناء التحالفات. إنّ الموقف الذي يحظى بتأييد شعبي حقيقي في العالم العربي - إنْ أنت درستَ المواقفَ الشعبيّة بعناية - هو ذاك الذي يرفض ما يمثّله صدام حسين ويرفض العواقبَ المدمّرة التي جلبها لبلده ولشعبه، ويرفض في الوقت ذاتِه الخيارَ العسكريَّ الأمريكي.

إنّ التحالف الضروري سيكون بين أناس في أجزاء مختلفة من العالم العربي منخرطين بفعالية في النضالات المحليّة [القطريّة] من أجل الديموقراطيّة والعدالة الاقتصادية وحقوق النساء، وضمن مجموعات الدفاع عن حقوق الإنسان والمجموعات الطلاّبية الجامعيّة... وهناك تجمعات للمثقّفين في بعض المعاهد العربيّة المتخطيّة للحدود القطريّة، كمركز دراسات الوحدة العربيّة ومنظمة حقوق الإنسان العربي وعدد من المنظمات الحقوقيّة، إلى جانب مجموعات جامعيّة ومثقّفة تتعاون في مشاريع صغيرة، ومجلاتٍ مثل **مواقف وفصول وألِف**. كما أنّ هناك نقاشات جديّة تجري لأول مرة بين القوى العلمانيّة والقوى الإسلاميّة.

إنّ ما نحتاج إليه حقاً هو لغةٌ نقديّة وثقافةٌ نقديّة شاملة، لا شتمٌ أو ما يُعادل - على مستوى الخطاب - القتلَ السياسي. إنّ أحد الأهداف يجب أن يكون تقييمَ نظامِ القوة في العالم العربي ونقده، ويجب ألاّ يتمّ ذلك وفقاً لمخططات متكلّفة مستوردة من هيغل وستالين وغيرهما؛ فالحال أنّ كثيراً من فجائع اليسار العربي يعود إلى استيراد الأدوات المنهجيّة والنماذج الاستشراقيّة من الخارج، من غير أن يكون لها أيُّ علاقة بحياتنا. علينا أن نطوّر - على نحو عضويّ وخلاّق - نماذجَ مركّبةً ومختلطة كتلك التي أنتجها عبد الله العروي وأنور عبد الملك ومحمد عابد الجابري. إنّ على أمثال هؤلاء المثقّفين أن يعطوا لنقدِ نظام القوّة رواجاً أعظم في نقاشاتهم.

ونحتاج كذلك إلى لغةٍ تثمينيّة لا تعتمد على التقليد الجامد (dogmatic orthodoxy) أو الإجلال اللذين يُسبَغان على الأفكار القرآنيّة والسلطويّة؛ وإنّما نحتاج إلى لغة تنبع من نقد نظام القوّة ذاك. ينبغي أن يكون في قدرتنا أن نتحدّث عما نريده في عالمنا وحياتنا [اليوم] لا أن نستخدم النموذج الأصولي الذي يقول بأنّ ما نريده هو ما قد حدث في الماضي. ونحن بحاجة إلى حسّ متطوّر بالأشياء التي تحظى باهتمامنا حقاً.

بعد ذلك تأتي المحاسبة من ذلك النقد المزدوج لنظام القوّة ولخطاب اهتماماتنا. وهذا قد يؤدّي بنا إلى المشاركة [الثقافيّة]، وهو أمرٌ قد صدمني في العالم العربي باعتبارِه إشكاليّاً. ذلك أنّ في العالم العربي إحساساً عارماً بالمحليّة الريفيّة (provincialism) وبالانعزال. فالحال أنّنا، نحن العرب، لسنا - سواء في أدبنا أو إنتاجنا الثقافي - طرفاً في النقاش الجاري في العالم. إنّ عدم قدرتنا على أن نكون طرفاً في ذلك النقاش يعود بشكل كبير إلينا. إنّنا محطُّ اهتمام الكثيرين في العالم، لكنّنا على الدوام خارجَه؛ فلسنا مشاركين، من الناحية الثقافيّة، في تقرير مستقبلنا بأنفسنا، رغم أنّ الله وحده يعلم أنّ احتجاجاتنا ومآسينا معروفة جداً.

*** هذا يُحيلنا على دور المثقّف العربي وغير العربي في الولايات المتحدة.**

- البارحة سمعتُ نقاشاً في دروس حرب الخليج، وكان سمير الخليل أحد المشاركين فيه. إنّ ما صدمني بوصفه أمراً بالغ الحزن - كي لا أقول بائساً - هو دعوتُه الولايات المتحدة الأمريكيّة (التي اجتاحت لتوّها بلدَه عسكريّاً) إلى أن تتوغّل أكثر في العراق وتُزيح صدام حسين عن الرئاسة. إنّ القضية الوحيدة، في نظر سمير الخليل، هي تلك التي يحسّ بها بوصفه عراقيّاً يتألّم بصدق، لكن هذا يبدو لي جزءاً فحسب من بؤس الوضع كله. فهو ذكيّ، ذرب اللسان، غير أنّه عاجز عن أن يربط نفسه بأيّ قضيّة غير تلك التي هي بنتُ ساعتها، مفقداً منظورَه كُلَّ واقعيّة. لقد اكتشفَ فجأةً أنّ عليه أن يفعل شيئاً، فإذا به يناشد الولايات المتحدة التي دمّرت بلده للتوّ أن تأتي وتنقذه! إنّه لأمرٌ مذهل.

إنّ واحداً من الأدوار التي يؤدّيها المثقّفون العرب في الغرب هو أن يكون ذلك النوعَ من فئران المختبر: فلكونك من العراق، فإنّه عليك أن تحدّثنا [نحن الأمريكيّين] عن العراق، وحين لا نكون معنيّين بشؤون العراق، فإنّنا لا نريد أن نسمعك! هذا هو دور

المخبرِ ابنِ البلد (native informant)، وهو دورٌ غير مقبول في رأيي. إنّ علينا، بدلاً من ذلك، أن نكون في جميع الأماكن، وأن لا نبحث في مشاكل العالم العربي وحده، بل أن نكون قادرين كذلك على أن نتحدّثَ في أمورٍ تختصّ بهذه البلاد [الولايات المتحدة] التي نعيشُ فيها ونعمل.

ولا يَستطيع المثقّف أن يندفع فجأة ليقوم بتلك الخطابيّة التولستويّة الطنّانة التي ستنقذ شعبه. إنّ سمير الخليل يناشد النّاس الذين هم أنفسهم مسؤولون عن جزءٍ كبير من المأساة الراهنة في وطنه. لقد تعاون أولئك الناس [العاملون في الإدارة الأمريكيّة] مع صدام في السابق، وهم الآن يسندونه بعد أن دمّروا بنى العراق التحتيّة.

*** لقد كتب نعوم شومسكي عام ١٩٦٧ في سياق حرب الولايات المتحدة ضد ڤيتنام مقالةً عنوانها «مسؤوليّة المثقفين»(*) فما تراها تكون المحتويات البارزة لمثل هذه المقالة اليومَ؟**

- إنّ على المرء أن يخرق، إلى حد بعيد، كلَّ الأفكار المابعد حداثيّة المجعجِعَة التي ترسم المشهد الثقافي الراهن. إنّ تلك الأفكار أسوأ من عديمة الفائدة! إنّها عاجزة عن فهم بنى السلطة في هذه البلاد وعن تحليلها، وعاجزة عن فهم الفضيلة الجماليّة للعمل الفنيّ الواحد. وسواء سمّيت تلك الأفكار «تفكيكاً» أو «ما بعد حداثة» أو «ما بعد بنيويّة» أو «ما بعد أي شيء»، فإنّها جميعها تمثّل نوعاً من عرض مسرحيّ يقوم المرءُ بموجبه بردّ البطاقات إلى أصحابها عند المدخل وإخبارهم بأنّنا لسنا مسؤولين عن أيّ شيء، وبأنّنا نريد أن نجلس في منتجعنا الخاصّ فلا نقابلَ أحداً!

إنّ إعادة الانخراط بالعملية الثقافيّة تعني العودة إلى مهنة أكاديمية قديمة، تاريخيّة وأدبيّة وثقافيّة (بالدرجة الأولى)، مستندة إلى مقدّمة منطقيّة تقول بأنّ الناس، رجالاً ونساءً، يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وبأنّ الأحداث قد تتحوّل عن صورتها الأولى، وقد تُعاد صياغتها. إنّ ذلك الإحساس بالقوّة الثقافيّة والسياسيّة والمدنيّة هو ما يُعْوِز الطبقة المثقّفة.

إنّ ثمة سبيلاً أوْحدَ لكي يكون للمثقّف مُرتَكَز، وذلك لا يتم إلّا بالانتماء إلى قضية، إلى حركة سياسيّة. ويجب ألّا يتمّ تماثُل المثقف مع وزير الخارجيّة أو الفيلسوفِ الأبرز في زمانه، وإنّما يتم التماثل مع قضايا تتعلّق بالعدالة والمبادئ والحق والاقتناع، وهذه لا تحدث في مختبر أو مكتبة. وهذا يعني، للمثقّف الأمريكي في نهاية المطاف، أنّ على العلاقة بين الولايات المتحدة وباقي العالم - وهي علاقة ترتكز اليوم إلى الفائدة والسلطة - أن تتغيّر لتصبح علاقة تعايش بين المجتمعات الإنسانيّة التي تستطيع أن تصوغ/وأن تعيد صياغة توازنها وبيئاتها الخاصة معاً. إنّ هذا هو ما يجب أن يكون في المحلّ الأوّل، فليس ثمّة ما يوازيه في الأهمّيّة، ولا ينبغي للجامعات أن تكون مجرّد منبرٍ للتخصّص النرجسي الموليبري. بلْ إنّ ما نحتاجه هو احترامٌ لإنتاج العقل الإنساني. وهذا ما يدفعني إلى الاكتئاب بصدد النقاش في بعض سمات «الشرعة الغربيّة العظيمة»؛ وهو نقاش يوحي بأنّ المضطَهدين في العالم، إذْ يريدون أن يُستَمَع إليهم ويريدون لعملهم أن يُقَرَّ به، فإنّما يريدون في الحقيقة أن يلوّثوا كلَّ عملٍ آخر. غير أنّ هذا ليس من روح المقاومة في شيء؛ ونحن في هذا الصدد نعود إلى بيت ايميه سيزير «إنّ هناك فسحة للجميع في لقاء النصر».

*** في بعض الجامعات كانت هناك مؤخراً مسألتان أساسيّتان: حرب الخليج ومسألة التعدّد الثقافي. لكنّي لم أجد أيّ ربط بين المسألتيْن.**

- في الجامعة نفسها تكون سيادة الأنماط المستندة إلى الهيمنة والقهر عاتية؛ ذلك أنّ فكرة السلطة قويّة جداً، سواء نبعت من الدولة القطريّة، أو الدين، أو العرقيّة، أو التقاليد. إنّها من القوّة بحيث لم يتصَدَّ لها شيءٌ من الناحية النسبيّة، بما في ذلك الدراسات والمناهج التي نمارسها نحن. إنّ جزءاً من الفعل الثقافي هو أن نفهم كيف تتشكّل السلطة. فالسلطة ليست من عند الله؛ بل إنّها شيء دنيوي. ولو فهم الإنسان ذلك، فإنّ عمله سيتمّ على أساس القدرة على تقديم بدائل للأنماط السلطويّة القهريّة التي تسود قسماً كبيراً من حياتنا الثقافيّة والوطنيّة والسياسيّة، بل تسود حياتنا العالميّة قبل كلّ شيءٍ آخر.



(*) نشرت الآداب نصّ هذه المقالة في العدد السادس من عام ١٩٩٣.

قضية

أدونيس وغرناطة وعمان

محمد سعيد مضيه

تشعَّبَ الحوارُ في صحافة عمّان الثّقافيّة حول أدونيس، وامتدّت جبهتُه على رقعة واسعة. وبذا وهنت المجابهةُ وتشتّتت في مناوشات معزولة هنا وهناك. طبيعي أن تحدث اختراقات حيث توجد الثّغرات في حجّة هذا الطّرف أو ذاك، ولكنّ القضيّة الأساس ـ حضور لقاء غرناطة ـ بقيت مغيّبةً أو يلفّها ضبابٌ كثيف.

بدأت الحواريةُ بقرار اتّخذته لجنة الشّعر في مهرجان جرش الثّقافي إذْ وجهت الدّعوة إلى أدونيس لحضور المهرجان والمشاركة فيه. وهذا ما وجده الأمينُ العامّ للاتّحاد العام للأدباء والكتّاب العرب، الأستاذ فخري قعوار، تحدّياً للنّظام الأساسيّ للاتّحاد الّذي يحرم اللّقاء مع إسرائيليّين. وأصدر قعوار بياناً احتجّ فيه على توجيه الدّعوة وضمّنه اتّهامات للشّاعر، منها تصريحات إلى صحيفة إسرائيليّة وتحريض على غزو العراق ثمّ حضور لقاء غرناطة والاجتماع بمثقّفين ومن ثَمَّ فتح باب التّطبيع الثّقافي مع العدو؛ وطالب البيان سحب الدّعوة ومنع أدونيس من دخول الأردن.

وهكذا اختلطتْ في هذا البيان قضايا مشكوك بها، وتفتقر إلى الإثبات، مع قضايا مصيريّة تواجه الثّقافة القوميّة في هذه المرحلة المصيريّة الّتي تداعت فيها جبهاتُ الاقتصاد والعسكر والسّياسة فباتت الثّقافة خطَّ الدّفاع الأخير عن الوجود الحضاري القومي.

وأثار بيان الأستاذ فخري قعوار ـ بما تضمنه من اتّهامات ـ جهات عديدة في الأردن، إذ تنشط «جمعيّةُ مناهضَةِ الصّهيونيّة» (الّتي يرأسها المهندس ليث شبيلات نقيب المهندسين الأردنيّين).

وتدعو الجمعيّة إلى مناهضة كلّ أشكال التّعامل مع الصّهيونيّة وكيانها بما في ذلك المفاوضات السّياسيّة. وأصدر المهندس شبيلات بياناً حمل مضمون بيان قعوار نفسه.

ووجّهت «اللّجنة الشّعبيّة الأردنيّة لمقاومة التّطبيق والإذعان» مذكّرةً إلى مدير عام مهرجان جرش. وتضم اللّجنة طيفاً من الأحزاب السّياسيّة يتراوح بين جبهة العمل الإسلامي وبين أحزاب اليسار الماركسي. لم تتضمّن المذكّرة طلباً بسحب دعوة أدونيس، إلاّ أنّها عبّرت عن استغرابها من الدّعوة. وركّزت المذكّرة على مخاطر لقاء غرناطة الّذي يشارك فيه أدونيس مع آخرين من المثقّفين العرب، إذْيغيّب ممارسات إسرائيل الّتي غذّت ثقافة الحرب والعنصريّة وزادت من تعقيدات الصّراع في المنطقة،

بيان من الشاعر أدونيس

جاءنا من الشّاعر أدونيس البيان التّالي نَصّه:

«نشرت بعض الصّحف العربيّة، في الآونة الأخيرة، خلاصةً عن بيانٍ أصدره «اتّحاد الكتّاب العرب» من مقرّه الحاليّ في عَمّان، يزعم فيه أنّ أدونيس أدلى «بتصريحاتٍ لإحدى صحف العدوّ، وهي صحيفة يديعوت أحرونوت، متجاوزاً في ذلك صراعَ الأمّة مع العدوّ»، وأنّه كتب «في جريدة القدس، التي تصدر في لندن، مقالةً عبّر فيه (كذا) عن ضيقه، بسبب تلكّؤ الولايات المتّحدة الأميركيّة في شَنّ الحرب على العراق الشّقيق، وأنّ ما قامت به الولايات المتّحدة من تدمير وقتل وإبادة لأشقّائنا العراقيّين كان متأخراً، وكان على (حامية حقوق الإنسان) في العالم، أي الولايات المتّحدة الأميركيّة، أن تَنقذ حقوق الإنسان العراقي بضربةٍ مبكرة، ومنذ أمدٍ بعيد». ويقول البيان أخيراً إن أدونيس «شاركَ مع كتّابٍ عربٍ آخرين في لقاء مع كتّاب إسرائيليّين في غرناطة... [و] هذا كلّه يتنافى مع توجّه الأدباء والكتّاب العرب نحو مقاومة التّطبيع الثّقافيّ مع العدوّ».

وتبياناً الحقيقة، واحتراماً لأصدقائها ـ أصدقائي، أُقدّم هذه الإيضاحات:

أوّلاً: ليس لي أيّ علم بتلك التّصريحات: لم أُعطِ، إطلاقاً، أيّ حديث لجريدة **يديعوت أحرونوت**.

ثانياً: إنّ من يقرأ النّصّ الكامل للمقال المنشور في جريدة **القدس**، سيرى أنّه لا يدحض، فحسبُ، افتراءَ هذا «الاتّحاد» وإنّما يؤكّد أنّ من كتبَ بيانَه المشارَ إليه، لا يعرف حتّى أن يقرأ.

ثالثاً ـ يصوغ «اتّحادُ الكتّاب العرب» كلامَه على مؤتمر غرناطة، بطريقةٍ تموّه وتُضلّل. وكان عليه، من باب الموضوعيّة وحدها، أن يكون دقيقاً:

أ ـ إنّ منظمة اليونيسكو هي الّتي عقدت هذا المؤتمر، ورأسَهُ وأداره مديرُ المنظمة، شخصيّاً. ولعلّ «الاتّحاد» يعرف أنّ الدّول العربيّة أعضاء في هذه المنظّمة إلى جانب إسرائيل، وأنّ المندوبين العرب يشاركون في اجتماعاته ونشاطاته، إلى جانب المندوب الإسرائيلي.

ب ـ لم يكن هذا المؤتمر لقاءً بين الكتّاب العرب والكتّاب الإسرائيليّين، وإنّما كان لقاءً دَوْليّاً حضره حوالي خمسين مدعوًّا من الكتّاب والمفكّرين والإعلاميّين من مختلف البلدان، للتأمّل في «السّلام وما بعده»، انسجاماً مع رسالة اليونيسكو.

وقد حضرَ المؤتمر حوالي عشرين عربيًّا، معظمهم من الفلسطينيّين، ومعظم هؤلاء من

كما يزيف حقيقة الثّقافة إذ يعزلها عن واقعها السّياسي والاقتصادي.

ولم تعجب هذه المواقف، كما يبدو، لجنة الشّعر في مهرجان جرش. فنشر عضوها الشّاعر طاهر رياض مقالاً حادّاً تهجّم فيه على أصحاب البيانَيْن والمذكّرة. ويخلو المقال من روح المحاورة ويلفّ القضيّة الأساس بغيمة من غبار الإثارة ضدّ تشويه «شاعر مهما اختلفنا مع وجهات نظره أو اتفقنا يبقى إنجازُه الأدبيُ والفكريُ الكبير أحدَ المعالم البارزة في نهضتنا الثّقافيّة المعاصر». فهل أكسب هذا الإنجازُ الأدبي صاحبَه الحصانةَ من النّقد أو العصمة من خطأ التّقدير؟ واستفظع المقال موقف الأحزاب حين حمَّلت أدونيس «كسر الحاجز النّفسي مع السّياسات العنصريّة... بل راحت في نشوة حماستها تطلق حكمها (النّقدي) على إبداع أدونيس الشّعْري والثّقافي». وهذا الحكم النّقدي منقول عن أدباء ومثقّفين يعيبون على أدونيس تضحيته بجماهيريّة الشّعر بحثاً عن جماليّة فنيّة واستخفافه بقيمة التّواصل في الشّعر.

المقال لا يحمل أبسطَ مقوّمات الحوار الثّقافي. وهو إذ يعيب على الأحزاب أنّها «لم تجد ما يبرّر وجودها واستمرارها فطفقت تتحيّن الفرص لتبيع النّاس وطنيّاتٍ زائفةً في محاولة يائسة للتّنويه بأنّ لها دوراً وجَدْوى» يعلن بثقة غير مبرَّرة: «لم يبق سوى ثقافتنا وإبداعنا... نحمي بهما ثقة الأمّة بماضيها ومستقبلها غير هيّابين من أعداء الثّقافة العرب أو من هزال وتساقط ما يسمّى بالثّقافة الاسرائيليّة...». هذا الاعتداد يتغافل عن دور البيئة السّياسيّة والاقتصاديّة في جوهر الثّقافة ووظيفتها. فكما فرضت التبعيّةُ الاقتصاديّةُ طوال العقود الماضية قعوداً عن تملّك المنهجيّة العلميّة وأدواتها المعرفيّة، فإنّ التبعيّة الاقتصاديّة الّتي تهدّد بفرضها السّوقُ الشّرق أوسطيّة لن تكون محاورة في ميدان الثّقافة. وخلال قرن ونصف القرن لم يتوقّف الإبداع الثّقافي، إلا أن جزءاً ضئيلاً منه تغلغل في النّسيج الاجتماعي والوجدان الاجتماعي بسبب الثّقافة الّتي روّجتها الحرب النّفسيّة المترافقة مع الحروب العسكرية والاقتصاديّة والثّقافيّة.

وردّ رئيس رابطة الكتّاب الأردنيّين، الأستاذ مؤنس الرزّاز، بمقالة عبّرَتْ عن موقف الرابطة، مشيراً إلى أن للحوار قواعد أخلاقيّة وديموقراطيّة... فالتّخوين والإرهاب الثّقافي وعدم احترام اجتهاد الآخرين والغوغائية العشوائية شملتْ معظمَ أنصار هذه الجهة ومعظم «شيعة» تلك. وتساءل الرزّاز لماذا يلجأ مثقّف عربي إلى محاورة صهيوني مغمور لا يؤمن بحق الفلسطينيّين بإقامة دولة ذات سيادة؟ واستذكر انفراد أدونيس بالدّعوة، في مؤتمر للمثقّفين العرب في صنعاء، إلى محاورة المثقّفين الإسرائيليّين... فردّ عليه الشّاعر محمود درويش بقوله إنّه جرّب المحاورة وتبيّن له عقمُها.

وبعث أدونيس بياناً نشرته الصّحف الأردنيّة دفع التّهمَ الّتي حمَلها بيان قعوار

المقيمين في فلسطين.

ج - حضر الجلسة الافتتاحيّة للمؤتمر رئيس الدّولة الفلسطينيّة، الّذي يعترف به العربُ والعالم، ممثّلاً شرعيًّا للشّعب الفلسطيني.. وهو ما يعطي لحضور الكتّاب العرب مشروعيّةً، على مستوى الاجتهاد في الرّأي بالأقلّ؛ ويقتضي النّظر إلى هذا الحضور، بوصفه موقفاً جماعيّاً، لا بوصفه موقفاً فَرْديًّا، يُستفرد فيه أدونيس، وحده، ويُحمَّل، وحده، مسؤوليّة الحضور، وإن كان لا يتنكّر لهذه المسؤوليّة الخاصّة به، وإنّما على العكس، يتبنّاها، ويدافع عنها.

د - أعجبُ كيف أنّ «اتّحاد الكتّاب العرب» الّذي يتّخذ لنفسه صفة «الحارس» لـ «مصلحة الأمّة»، عمّا قاله أدونيس في هذا المؤتمر. إذ قلّما يتاح لعربيّ أن يقول ما قاله في مثل هذه اللّقاءات الدّوليّة. وأعجبُ كذلك، كيف أنّ هذا «الاتّحاد» «الحارس»، لا يتساءل عن سكوت الصّحافة الإسرائيلية عمّا قاله أدونيس. إنّه قولٌ يوضح للرّأي العالميّ - الثّقافيّ، الموقفَ الإنسانيّ والحضاريّ الرّفيعَ الّذي يقفه العرب إزاء الآخر، وبخاصّة اليهوديّ، من جهة، وموقف إسرائيل العدوانيّ، الطّغيانيّ، غير الإنسانيّ، وغير الحضاريّ، من جهة ثانية.

ولا أريد هنا أن أكرّر ما قلته. فمن يحبّ الحقيقة، يمكنه أن يطّلع عليه في محاضر المؤتمر، أو أن يسأل العرب الّذي استمعوا إليه.

رابعاً - أكتفي بهذا الإيضاح الموجز، دون الدّخول في نقاش مع «اتّحاد الكتاب العرب». لا نقاش مع الافتراء، والحقد، والجَهْل.

خامساً - أودّ أخيراً أن أشكر الكتّاب والمفكّرين والإعلاميّين العرب الّذين رَذَلُوا بيان هذا «الاتّحاد»، واستنكروه، خصوصاً في الأردنّ، حيث صدر. إنّني أعتزّ بموقفهم هذا، لنبله ووعيه، لا من النّاحية الشّخصيّة وحدها، بل كذلك، وفي المقام الأوّل، من النّاحية الفكريّة - الثّقافيّة العامّة. فعلى الرّغم من الظّلاميّة، والضّغينة، وعقليّة الدّسّ والاتّهام، والغباء، والانحيازيّة الإيديولوجيّة الشّخصيّة، المسكينة والعمياء، - ممّا يسود الجانب الأكبر من حياتنا الثّقافيّة - أقول، على الرّغم من هذا كلّه، تظلّ هناك أصواتٌ شجاعةٌ، مضيئة، حرّة، تجاهر بانتصارها للحقّ، والحقيقة، وللإنسان وكرامته. وفي هذا شَرف الإنسان العربيّ، والثّقافة العربيّة، واستمرارٌ في إرساء الأسس الحيّة لمستقبلٍ ثقافيّ عربيّ آخر، وفي ترسيخ بُعْدِ الحريّة في تاريخنا، القديم والحديث.

←

ولكنّه تورّط في أحكام غير مقنعة. ذلك أنّ عضويّة إسرائيل في اليونيسكو مع دول عربيّة أخرى لا تضفي شرعيّة على لقاء غرناطة. وإذا اقتصر الإعلام عن اللقاء على الحدث دون مضمونه وجرى تغييب ما طرح فيه من أفكار، أفليس ذلك تأكيداً للغاية التي انطوى عليها اللّقاء ـ وهي التّرويج للّقاء كهدف لا كوسيلة؟ ومازالت اللّقاءات الّتي تحدث تباعاً تؤكّد الإذعان للمفاهيم والمقولات الصّهيونيّة والاستسلام لمطالب إسرائيل ولم تسفر عن معالجة جذور النّزاع العربي ـ الإسرائيلي.

ولا ينسجم مع مفهوم الثّقافة ومضمونها اختزالُ المواقف بنعوت النّبل والوعي والشّجاعة الفكريّة (التي يطلقها الطّرف الأوّل) ولا نعوت الظّلاميّة والضّغينة وعقليّة الدّس والغباء والانحيازيّة الايديولوجيّة الشّخصيّة المسكينة والعمياء (الّتي يطلقها الطّرف المضادّ). فهل المكانة الثّقافيّة تخوّل صاحبها إصدار المراسيم؟!

يقال إنّ أدونيس هو الكاسب من هذه الضّجّة. ربّما لن يستهويه مهرجان جرش وقد لا يستفزّه تحدّي رابطة الكتّاب على لسان رئيسها إذ أكّد ضرورة «دعوة أدونيس إلى عمّان كي نجادله ونحاوره. وأنا أرغب في أن أعتقد أنّه يملك الشّجاعة الأدبيّة للمجيء إلى هنا والدّفاع عن قناعاته...».

فما يشغله هو استثمار الهجوم على شخصه، وبالذّات بسبب حضور لقاء غرناطة، لدى نخب المثقّفين الأوروبيّين. وإذا حضر أدونيس ـ وهذا ما ينصح به المقدّرون لمكانته الإبداعيّة ـ فعليه أن يتزوّد بمسوّغات غير الّتي ضمّنها بيانه ليزكّي بها لقاء غرناطة. فمكانته الأدبيّة ومداخلته في اللّقاء لم تبدّلا من مضون الرّسالة الّتي وجهها المؤتمر إلى المثقّفين الأوروبيّين ومثقّفي العالم: رسالة حياد الثّقافة بين طرفي الصّراع في فلسطين. ولطالما حاربتنا إسرائيل بشهادات ومواقف حملت أسماء لامعة في عالم الثّقافة والفكر استثمرتها في إحياء عقد الاضطهاد القديمة والدّفاع عن الجواسيس والمخربين باسم حقوق الإنسان وحرية التّعبير. وكم من نخب ثقافيّة تترفع عن القضايا الملموسة لشعوبها أو تنشغل بمواعظ أخلاقيّة ضد الديكتاتوريّة السّياسيّة أو العنف والجريمة أو المخدّرات أو الصّراعات العرقيّة أو المجاعات والحروب دون أن تتكفّل بالتّعمق في أسبابها الاقتصادية، وبالذّات النّشاطات اللاإنسانيّة للاحتكارات الرأسماليّة العابرة الجنسيّة ـ هذه النّشاطات الّتي تحمل دعوات اللّيبراليّة الاقتصاديّة والخَصْخَصْة وتضمر النّزعات المتوحّشة.

فالإنسانيّة المجرّدة ليست موقفاً ثقافيّاً ملتزماً مع قضايا الإنسان وهمومه ومعاناته. وحيث تحمل الثّورةُ العلميّة ـ التّكنولوجيّة المعاصرة طفرةً في إنتاج الخيرات الماديّة وتطلق دوّامات من المشاكل والآفات والكوارث الاجتماعيّة، تبذل الجهود المحمومة للتّستّر على هذا التّناقض الذّاتي للرأسمال من خلال مدار فلسفيّة وأدبيّة وفنيّة تدّعي الحداثة وما بعد الحداثة وتعيد إنتاج التّغريب الثّقافي ملفوفاً بورقة المعاصرة الصّقيل.

وبعد، فإن التّطبيع الثّقافي في هذه المرحلة المصيريّة يتراوح بين الاستهانة بالعدو وبوسائله وأدواته لنشر الثّقافة الزّائفة، والمبالغة في قدرته لدرجة الدّعوة لرفع الراية البيضاء. ومقاومة التّطبيع لا تعدو العمل على كشف الحقيقة ونشرها من خلال تواصل الفكر مع الواقع ومع الممارسة العمليّة للتّغيير الإجتماعي مستخدماً أدوات البحث والتّحليل والتّركيب واختبار الفكر في الممارسة. ذلك أن مقاومة التّطبيع وتنمية الثّقافة القوميّة مفهومان مترادفان.

نص الكلمة التي ألقاها أدونيس في مؤتمر غرناطة

تنتمي إسرائيل، جغرافيًّا، إلى منطقة من العالم تقوم ثقافتها، أساسيًّا، على التّمازُج والتّنوّع، منذ السّومريين، والكنعانيّين، والفراعنة. إنّها ثقافةٌ تركيبيّة.

تَبنّت المسيحيّة هذا الاتّجاهَ، فكان لها بعدٌ ثقافيٌ يَتجاوَزُ خُصوصيّتها الدّينيّة، بِحَصْر المعنى. وجاءَ بعدها الإسلامُ فَحقّقَ الأمرَ نفسه: كان عالماً ثقافيًّا إلى جانب كونه عالماً دينيًّا.

السّؤال الّذي يجب أن يُطرحَ على إسرائيل في هذا الإطار، وبخاصّة في إطار «السّلام وما بعده» هو التّالي: هل سَتُعطي إسرائيل لليهوديّة بعداً ثقافيًّا يتطابَقُ مع انتمائها الجغرافيّ، وما خصائص التّمازُج والتّنوّع في ثقافة المنطقة التي تنتمي إليها... فنرى فيها، مثلاً، زواجاً مُختلَطاً، وتعليماً مفتوحاً؛ ونرى فيها، مثلاً آخر، وزيراً مسيحيًّا أو مسلماً، لا بوصفه يُمثّل أقليّتَهُ، بل بوصفه يمثّل إسرائيلَ كلّها، كما كان الشّأن في التّاريخ العربي ـ الإسلامي، بالنّسبة إلى اليهوديّ والمسيحيّ، وكما هو الشّأنُ، حاليًّا، في المملكة المغربيّة؟

يَرْتبط هذا السّؤال، عمْقيًّا، بمسألتي السّلام والهويّة. فدونَ هذا التّمازج، سَيبقى السّلامُ، إذا حدثَ، قائماً بين هُويّاتٍ مُغلَقة ومتنافية. سيبقى سَطحيًّا، ومن خارج. وسوف يظلّ المكبوت التّاريخيّ في الذّاكرتين، العربيّة واليهوديّة، قويّ الحضور، وفعّالاً. وتتمثّلُ نَواةُ هاتين الذّاكرتين في قَبْليّاتٍ دينيّة تنطوي على نظرةٍ لا تُقرّ بالآخر، إلاّ بوصفه غريباً، أو إلاّ إذا كان مُسْتَتْبَعاً.

وفي هذا ما يجعل الهويّةَ، هويّةَ الذّات وهويّةَ الآخر، مُلْتَبِسة. ولا يحدث حوارٌ عميقٌ، أو سلامٌ حقيقيٌّ بين هويّتيْن، لا ترى كلٌّ منهما إلى الأخرى، إلاّ بوصفها ملتبسة. ولا تكتسب الذّات فرادتَها، إلاّ وَجْهاً لوجهٍ مع آخر تعترفُ بآخريّته وباختلافه. إلغاءُ الآخر هو إلغاءٌ للذّات.

هكذا يَسْتلزمُ السّلام، على المستوى الثّقافيّ، إعادةَ ابتكار الأفكار والمفهومات. حتّى الهويّة ذاتُها لا تعودُ، في هذا الإطار، مُعْطَاةً، وإنّما تصبح سؤالاً وبحثاً. تُصبح، بتعبير آخر، ابتكاراً متواصلاً.